

KÖPRÜLÜ KÜT.
840

شرح مواقف ٨٤٠

[illegible]

شرح مواقف

لمرحوم حسامي چلبي كتابلرندندر

١٥٠٠

من كتب الفقير الى الله سبحانه
ابراهيم المدرس
عفي عنه

شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني
عليه الرحمة

٨٤٠

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ضمّن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد
علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا ثم قال الحمد لله العلي شانه اي امره وحاله في ذاته
وصفاته وافعاله فانه جامع لجهات علو الشان لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة نقصان
جلي برهانه حجته القاطعة التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي اياته المبثوثة في الافاق
والانفس يجليها لبصائر اولي الابصار ويشاهدها اسرار الصديقين عن قصور ما نطاق الاظهار القوي سلطانه
سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصي على ارادته شيء من الاشياء ولا يجري في ملكوته الا ما يشاء الكامل حوله
قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء اعادة وابداء الشامل طوله فضله ونواله فان
نعمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم انه قد رجع ما ذكر بما اقتبس من قوله الذي خلق سبع سموات
هي افلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الاخيرين يسميان عرشا وكرسيا ومن الارض مثلهن مثل
السموات في العدد كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما
علم جنود ربك الا هو وقد يأول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربع حيث عد
سبعا بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل الامر اي حكمه وتدبيره يتنزل بينهن من السماء السابعة الى الارض السفلى
ببالغ حكمته التي هي اتقانه واحكامه في علمه وفعله وكرم بني ادم نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزي بالقوة
المستعدة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرهم ويسمى عقلا هيولانيا والعلم الضروري الى حصل
لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة واعلم حيلهم اهلا في نسخة الاصل وتامله بتاويل الانسان للنظر والاستدلال
بالعلوم الضرورية والارتقاء في مدارج الكمال وذلك بان يرتقي اولا من الضروريات الى مشاهدة
النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم يكرر مشاهدة مشاهدة بعد اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم
كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متاخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه مقدمة
عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان يصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة

فلا يعزب عنها شيء منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقره الدار الاخرة
واما في الدار الدنيا فقد ترجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية ثم امرهم عطف على كرم مع ما
عطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلي الذي هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل بالتفكر
في مخلوقاته واحوالها والتدبر لمصنوعاته واطوارها وفي قوله لينوّرهم اي التفكر والتدبر فيها مع ما في حيزه
نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلي شانه وما يعقبه
الى العلم بوجود صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم لا اول لوجوده اذ لو
كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع اخر فتسلسل او دار قيوم اي قائم بنفسه مقوم لغيره فان ذلك لازم لكونه
صانعا حقيقيا حكيم لظهور اتقانه في اثاره الصادرة عنه واحد في صفات الالوهية لا شريك له فيها
والا لاختل النظام المشاهد في العالم احد في ذاته لا تركيب فيه والا كان ممكنا حادثا فرد لا شفع له
من صاحبة او ولد لعدم مجانسة غيره صمد سيد يقصد في الحوائج من صمده يصمده صمدا اي قصده منزه عن
الاشباه المشاركة له في صفاته والامثال الموافقة اياه في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اي العظمة
يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلاله انه عظمته مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اي في
الذات والصفات والافعال غني في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج الى شيء من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات
لما ياتي من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته
الى جميعها سواء فوجب عموم علمه اياها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد
ولا يغيب عنه قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضى
القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول كمال قدرته اياها على سبيل الاختراع
والانشاء اي بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اي ابتدعه واصل الخرع هو الشق والانشاء يفعل كذا اي ابتداه
يفعل ما يريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه
المنافي للوهيته تفرد بمقتضيات الافعال بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال واحاسن الاسماء
وانما اختار صيغة الفعل اعني تفرد على متفرد تنبيها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من
الصفات فان الاتقان المشار اليه في قوله صنع الله الذي اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته
كما ان الاسماء الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبري عن النقائص ازلي هو اعم من القدم لان
اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم ليقارنه لفظ ابدي
فانهما يذكران غالبا معا توحد بالقدم والبقاء ربط بالازلي على طريق الاستيناف بصيغة الفعل توحد
بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدي
توحد بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى اي حكم على ما عداه
بالعدم والفناء هو العدم الطارئ على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا له الملك توطئة لما يذكره
من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها يحيي ويبيد من الابادة بمعنى

الاهلاك ويبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيئته لا يجب عليه شيء من الافعال
كما يزعمه اهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجب عليه شيئا من ذلك علوا كبيرا او كون العقل حاكما باطل كما ستعرفه بل له
الخلق والامر له الايجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه لا يعلل
افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة
لفعله يستلزم نقصانا في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله لانها مشتملة على حكم ومصالح لا
تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والآجال في الازل اشار به
الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة
الشيء كالعمر وعلى آخره الذي ينقرض فيه كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل
اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار
اليها منها سوى الامر بالفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف
بالعقل فانه باطل عند المعـ والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة من قبله
كيوشع عم مثلا مصدقا لهم للانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة فان ما يصدق
الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس من الاتيان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة
على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ليدعوهم متمسكين
الواو الى تنزهه عن النقايص وتوحيده عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه
لمزيد اهتمام بشأنه ويأمروهم بمعرفته بمعرفة وجوده وتعظيمه باثبات الكمالات الوصفية الذاتية
وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا احكامه المتعلقة
بافعالهم اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعده بنعيم المقيم ووعيده بالنار الجحيم فاقام
بهم على المكلفين الحجة واوضح المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاهق الجبل ولم يبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعرة
في ترك الاعمال والايمان ايضا ثم ختمهم باجلهم قدرا مرتبة وشرفا واعظمهم بدرا اشرعا يهتدى به في
ظلمات الهوى واشرفهم نسبا فان الله اصطفاه من اشرف القبايل كما نطق به الحديث
المشهور واذكاهم مغرسا مكان غرس واطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكان اقامة
من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد بهذه البلدة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل في
زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وسماحتها وحسن الافعال وكرامتها وهي ازكى
البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طهر دواعيها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا
واطيبها واحبها الى رسول الله بقوله ما اطيبك من بلد واحبك الي واكرمها عند الله بقوله عم
انك لخير ارض الله الى الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين والملة متحدان ويختلفان بالاعتبار
فان الشريعة من حيث انها يطاع لها تسمى دينا ومن حيث يجمع عليها تسمى ملة وانما كان شرعه

اقوم واعدل لخلوه عن الاصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة وحرمة
البيتوتة مع الحايض في بيت واحد وتعيين القود وعن التخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي
كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباضعة الحيض وتعيين العفو في القصاص الى غير ذلك واوسطهم
امة الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا واسدهم اي اصوبهم قبلة فان الكعبة اول
بيت وضع للناس مباركا واسد ما استقبل اليه واشدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان عليه السلام
اشدهم واقواهم في العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يأمره الا بخير واكثرهم حكمة علمية وعملية كما يشهد
به سيرته لمن تتبعها واعزهم نصرة فانه عم خص بالرعب مسيرة الشهر قال الله تعالى وينصرك الله نصرا عزيزا اي بالغا
في العز والغلبة سيد البشر كما اشتهر في الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر اي العرب والعجم وقيل الانس والجن
الشفيع المشفع المقبول الشفاعة تعالى شفعته اي قبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين وفتحها من حشر يحشر او يحشر
حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كني
عليه بابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الاب
مبالغة في مباشرة القسمة وانزل معه عطف على ختمهم واشارة الى اظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على
وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان كتابا عربيا مبينا اي ظاهرا اعجازه او مظهرا للاحكام من
ابان بمعنى ظهر او اظهر فاكمل لعباده دينهم واتم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام دينا مأخوذ من قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم الآية كتابا بدل من كتابا عربيا كريما مرضيا جامعا للمنافع لا تحصى وقرآنا مقروا قديما لان
كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال فيها للحدوث ذا غايات هي اواخر السور ومواقف فواصل
الآيات محفوظا في القلوب ويروى في الصدور مقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصف القرآن
بالقدم ثم صرح بما يدل على انه صح العبارات المنطوقة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان
الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعني المحفوظ والمقرو والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتيب
الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف مما يدل على الحدوث فغلط لان ذلك لقصور في
الآلات القراءة واما ما اشتهر من الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنها بهذه
العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشأه اشتراك لفظ المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين
ما يقوم بغيره ويزداد ذلك وضوحا فيما بعد انشاء الله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا
يجد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئا يأتيه غالبا من قدامه
او من خلفه ولا يتطرق اليه نسخ اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عم وذلك لانقطاع الوحي وتقرر احكامه الى يوم
القيمة ولا تحريف في اصله بان يبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التورية ووصفه بان نغير
مثلا اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم في الانجيل من قوله ولدتك عيسى من جارية
عذراء اي جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون فلما توفاه
اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات

اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهتدين عن مطاعنهم كيلا تفضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم وفى اصحابه
لتعصب اكرمهم واتقاهم يعنى ابابكر رضه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان اكرمكم عند الله اتقاكم واشاره
الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع واحقهم بخلافته واولاهم فانه عم جعله خليفته فى اقامة الصلوة ابرم
قواعد الدين اى احكمها ومهد بسطها ووطاها من ذلك تصلبه فى دفع مانعى الزكوة محللين بان صلوتهم
كانت سكنا لهم دون صلوته ورفع مبانيه وشيد يقال شيد البناء طوله واقام الاود ورتق الفتق الاود
الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث يقال لم الله شعثه اى اصلح وجمع ما تفرق من اموره
وسد الثلم الخلل وقام قيام الانبياء بامر دينهم ودنياهم والايد بوزن السيد هو القوى وجلب المصالح جذبها ودرء
المفاسد دفعها لاوليهم واخريهم وكفاه فى دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب فى خلافته وتبع من بعده من
الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى اتبع اثره وهو تحريك الثاء ما بقى من رسم الشىء والزم وتيرته طريقته تجردوا
فقهروا اعناة الجبابرة جمع العاتى وهو متجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذى يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسر
جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى اضاؤا اندية الافاق فاشرقت الافاق
بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف والعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الاعمال
المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهى
الكسالة المؤدية الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل الى العقايد الزايغة الباطلة والجهالة والحيرة
وهى التردد بين الحق والباطل والضلالة وهى سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه وسلم صلوة تكافى غناء
سابق بلائه سابق مشقته وعنائه فى ازهاق الباطل وافنائه وتضاهى تشابه حسن غنائه نفعه وكفايته
فى اظهار الحق واعلائه ما طلع نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى يهتدى بهم فى مسالك الافكار و
منازل الاعمال وعلى جميع اصحابه ممن هاجر من اوطانه او نصر وآوى فى مكانه وسلم تسليما كثيرا وبعد
شرع يبين الباعث على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع يعنى ان كماله بعد تحصله وتكمله نوعا بنوعه
المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال
كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا والثانى
آثار صادرة عنه مقصودة منه مخصوصة تختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء للسيف وبحسب
ذلك المذكور اعنى الكمال الثانى ونقصانه تفضل بعض افراده اى افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعد واحد
منهم بالف ولم ار امثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد الف بواحد بل يعد احدهم
سماء والآخر ارضا الناس ارض بكل ارض وانت من فوقهم سماء واما تفاضل الانواع فيما بينها
فبحسب تفاضل منوعاتها المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار بقوله والانسان يشارك
سائر الاجسام فى الحصول فى الحيز فى المكان والفضاء الخالى عن المتحيز وللنباتات فى الاغتذاء والنشو والنماء
وللحيوانات العجم فى حيوته بالتنفس وحركته بالارادة واحساسه ونحو الامور المشتركة بينه وبين غيره
ليست كمالا له من حيث انه انسان بل انما هى كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامى او للحيوان وانما

يتميز الانسان عن نحو الامور المشتركة اياه فيما ذكر بما اعطى من القوة النطقية التى هى كماله الاول المنوع
اياه وما يتبعها من الكمالات الثانية التى بها تتفاضل افراده بعضها على بعض من العقل اى استعداده
لادراك المعقولات والعلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها
من المشاركات والمباينات واهليته للنظر والاستدلال وترقيه بذلك فى درجات الكمال علمية
بما امكن واستحال فاذن كماله الاشرف الاعلى انما هو بتعقل المعقولات الاول كالاولى واكتساب المجهولات
وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كمالا له معتدا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى
اذ لا كمال له كمعرفته والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك فلتعسر الاحاطة
بل تعذرها افترق اهل العلم زمرا فرقا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا هو بفتح الباء جمع زبرة وهى القطعة من
الحديد ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اى اخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة و
كتبا متفاوتة دائرا امرهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف وفروع متدانية
الجنوب واصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق حالهم فى اقتناء العلوم وتفاضل
رجالهم فى الترقى الى منتهاها الى ان قال ابن عباس فى درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين
من تلك الدرج مسيرة خمسمائة عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر فى هذه العدة وقال بعض اكابر الائمة
واحبار الامة الحبر بالكسر والفتح العالم الذى يحبر الكلام ويزينه فى بيان معنى الخبر المشهور والحديث المأثور
المروى من آثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك اختلاف امتى رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعنى
اى يريد الرسول صلعم باختلاف امته اختلاف هممهم فى العلوم مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك
الاختلاف اعنى قوله فهمة واحد فى الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة آخر فى الكلام لحفظ العقايد
فينتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما اختلف همم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل
واحد منهم بحرفة او صناعة فيتم النظام فى المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما
لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا وتنظيرا واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذن الاولى
على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه اتم بهذا كما ذكر وان ارفع العلوم رتبة ومنقبة واعلاها منزلة
ودرجة وانفعها فائدة واجداها عائدة واحوجها اى اجدرها بعقد الهمة بها والقاء الثرا عليها بقا
الفاء الثراء نثره اى نفقه بالكلية حصا وبجة وهى فى الاصل بمعنى الاثقال جمع ثقل ثرثرة واذاب
النفس اتعابها منها وتعويدها بها وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده فى
الالوهية وتنزيهه عن مشابهة الاجسام ترك الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها واتصافه بصفات
الجلال والاكرام اى بصفة العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او بالصفات السلبية والثبوتية
او القهر واللطف واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام بل الامر ثبتة اشرف مما بعد الالوهية وعليه
مبنى الشرايع والاحكام اى وعلم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته
لم يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله وبه يرتقى فى الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد الى

درجة الايقان وذلك الايقان هو سبب الهدى والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب ان
يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء وانه في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا اي امرا منسيا قد القي وراء الظهر وصار طلبته
الاكثرين شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يبق منه من علم الكلام بين الناس الا قليل ومطمح نظر
من شغل به على الندرة قال وقيل مما فلان والمغزى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من شغل به نادرا هو النقل عن شخص
معين او مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار في رواية فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا
في طلب المذهب ونسلك بهم في هذا العلم مسالك التحقيق واني قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة
في هذا الفن فلم ار فيها ما فيه شفاء لعليل بامراض الاهواء في الاراء ولا رواء اي ري او ارواء لغليل
بحرارة العطش لعقد المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء هو الماء
العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن سيما حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعني قوله
والهمم قاصرة ماوله بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل
الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اي انتفى حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب
في كل زمان لا سيما انتفاؤه في زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوى والرغبات في تعلمه فاترة والدواعي
اليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم انه بين ما اجمله من حال تلك الكتب بقوله فمنها اي الكتب ما هو قاصرة عن
افادة المرام باختصارها المخل وتطويلها الممل مع الاشتمال بما فيها من الاسهاب الممل مدهشة للافهام عن
الوصول الى حقايق المسايل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية فقال منهم
من كشف عن مقاصده اي مقاصد علم الكلام القناع بازالة استارها عنها ولكنه قنع من دلايله بالاقناع
بما يفيد الظن ويقنع ومنهم من سلك المسلك السديد في الدلايل لكن لم يحط بالمقاصد ينظر اليها بمؤخر عينه
من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التي ذهبت اليها طوايف من
الناس واستقروا عليها والاقوال التي صدرت عمن قبله والتعرف بالرفع عطفا على نقل في وجوه
الاستدلال ونكتة السؤال والجواب ولا يبالي الى ما المال اي الى اي شيء يرجع نقله وتصرفه ويكثره بل
يترتب عليها ثمرة او يزداد بها خبرة ومنهم من يلفق ويجمع ويضم مغالط يشبهها يغلط فيها لترويج رايه
ولا يدري ان النقاد من ورائه يزيفها وينقضها ومنهم من نظر في مقدمة مقدمة وبحث عن مقام من المقدمات
التي نظر فيها ما تؤدي اليه بادي رايه اي اوله بلا امعان تامل وبنى عليها مطالبها وربما يكر رجع وحمل
بعضها بعض تلك المقدمات على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكثر
حجم الكتاب بالبسط في العبارة والتكرار في المعنى ليظن به انه بحر زخار كثير الامواج من زخ البحر امتد
وارتفع ومنهم كحاطب ليل يجمع الحطب بالليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع وحاطب
رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعني كحالب العسكر باسره ضعيفه
وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم
يثقله نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف ما اخذه ام سمين وهجيف اي رقيق ركيك فالعادة ما وجد ام

متين اي قوي فصار جميع ما ذكره باعثا له على تاليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فهداني اي ساقني وبعثني
فرط العطف والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم ومن له في تحقيق الحق فيه ارب حاجة الى ان اكتب متنا اشار
به الى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بطوله ولا مختصرا مخلا بايجازه اودعته اوردت فيه
لب الالباب خلاصة العقول وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل ولم اترك جهدا سعيا وطاقة
في تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية وتركت الحق يتجنب تماثيل الهيشها كالمبدل
بجماله ايضاحا مفعول له والشبه تتضاءل تتصاغر وتمحي افتضاحا كالذي ظهرت وبالحه وانكشف
سوأته وقد بذلت في النقد والتزييف للدلايل والهدم والترصيف اي الاحكام للمقاصد على نكت
هي ينابيع التحقيق وفقر تهدي الى مظان التدقيق النكتة طايفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب
والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر وتطلق على اجود بيت في القصيدة تشبيها لها وعلى
قرينة الاسجاع ايضا وانا انظر من الموارد ومواضع الورود جمع مورد من ورد الماء الى المصادر مواضع الرجوع
من صدر اذا رجع وانا امل في المخارج قبل ان اضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقرى اي الرجوع الى خلف
اتامل فيما قدمت بل فيه من قصور فازيله واتداركه وارجع البصر كرة بعد اخرى بل ارى من فطور اي شق فاسده
واصلحه حافظا حال من فاعل اكتب وما في حيزه من اودعته وما عطف عليه اي فعلت كل ذلك حافظا للاوضاع
التي ينبغي ان يحافظ عليها راقما مشيرا بايجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها في مقام الرمز والاشباع ولقد بالغ في
تحرير كتب به وتنقيح مطالبه حتى جاء متعلق بسلك الافعال المذكورة كما اردت ووفق لتة وسدد في اتمام ما قصدت
ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة اي لا تردد ولا اضطراب متناسبا
صدوره اوائله واعجازه اواخره متعانقا سوابقه ولواحقه وقوله بكرا بدل من كلاما من ابكار الجنان
لم يطمثها لم يمسها انس قبلي ولا جان ولبثت برهة من الزمان مدة طويلة منه احيل رايي اديره واردد
قداحي كما يفعله الياسر حال تفكره في الميسر واوامر نفسي من المؤامرة وهي المشاورة في ان كلام الشاخ ورين
يامر صاحبه بايراده واستشير ذوي النهى جمع نهية وهي العقل لانه ينهى عن الفحشاء من اصد فاني مع تعدد
خاطبيها من الخطبة والضمة للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله في كفو
متعلق باحيل وما عطف عليه ازفها اليه يقال زففت العروس اي زوجها ازف بالضم زفا وزفافا
يعرف قدرها ويغلي مهرها بكثرة موفق من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف عند البث
نصر الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع ناظر متشرف الى مواقف جمع موقف من الوقوف
عند الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب ينصره فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة
فان السيف القاضب القاطع اذا لم تمضه الحجة حده كما قيل مخراق لاعب وهو منديل يلف ليضرب
به عند التلاعب حتى وقع غاية لاجالة الراي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن من وازنت
بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالاخر ليعرف ايهما ارجح ولا يوازي اي لا يحاذي ولا يقابل باحد
وهو غني من ان يباهى بغيره ويفاخر واجل من ان يباهى ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة

اى ما يمكن ان يتعلق به ولا يتصورون ان يفاخره احد اصلا وهو اعظم من ملك البلاد وساس اى حفظ وضبط العباد
سياسة تتيسر على النسبة فى اعظم واعلاهم منزلا ومكانا وانداهم راحة وبنانا فلان ندى الكف اذا كان سخيا واثبتهم
جاشا هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجاش اى يربط نفسه عن الفرار لشجاعته
وجنانا واقواهم دينا وايمانا واورعهم سيفا وسنانا يقال رعته فارتاع اى افزعته ففزع وابسطهم ملكا و
سلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية التى اصولها ثلثة الحكمة
والعفة والشجاعة واولاهم بالرياسة الانسية من شيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم
واستبقى حشاشة الكرم بقية روحه حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى وان زمان نابت
جاريت الانتكاس الانقلاب على رؤسها وجدد مكارم الشريعة الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولو ابدل
لفظ المكارم بالمعالم لكان انسب وقد اذنت اعلمت بالاندراس بالانمحاء مجرز ممالك الاكاسرة بالارث
والاستحقاق جمال الدنيا والدين ابو اسحق لازالت الافلاك تابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه
هذا دعاء قد شاع فى عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى اليه ابتهل التضرع
باطلق لسان وارق جنان اى برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص
المستدعى للاجابة ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله اعطاه وملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب
بما خوله الابقين ذكرا جميلا واجرا جزيلا فى دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب
مرتب على ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الموقف الاول
فى المقدمات او لا يجب وحينئذ اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلثة للموجود وهو الموقف
الثانى فى الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث فى
الاعراض او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع فى الجواهر واما بالواجب فاما باعتبار
ارسال الرسل وبعثة الانبياء وهو الموقف السادس فى السمعيات او لا باعتباره وهو الموقف الخامس
فى الالهيات والوجه فى التقديم والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة
كالمبادى لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات واما
تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة
والسكون على حدوث الاجسام وبتقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر
الافراد التى لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجواهر نظرا الى ان وجود العرض موقوف على وجود الجوهر

الموقف الاول فى المقدمات

وفيه مراصد ستة المرصد الاول فيما يجب تقديمه فى كل علم واما المراصد الباقية فيما يجب تقديمه فى هذا
العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفى الذى مرجعه
اعتبار الاولى والاخلق فى طرق التعليم وفيه مقاصد ستة ايضا الاول تعريفه اى تعريف العلم
الذى يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة فى طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه

سواء كان حد المفهوم اسمه او رسما له فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف
ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه فى طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه فان من ركب متن عمياء من
الغواية خبط الباطل اوشك ان يخبط خبط عشواء وهى الناقة التى لا تبصر قدامها فهى تخبط بيديها كل شىء و
يقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم باموريقتدر معه اى يحصل مع ذلك العلم
حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع
الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضى والثانى الى انتفاء المانع ومن مباحث الاول انه اراد بالعلم معناه
الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ فى العقائد ودلائلها على ما صرح به الثانى انه يعتبر الاقتدار
على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف
عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان ملكة القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم
دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذى يتوسل به الى حفظ اى وضع
يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد
ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه ملكة القدرة دائما على جميع العقائد
بل لا مدخل له فى ذلك الترتب العادى اصلا الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل
غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات
العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان
كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم
بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك فى بطلانه الرابع ان المتبادر من الباء فى قوله بايراد هو الاستعمال
دون السببية وان سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك البتة السابق وليس المراد
بالحجج والشبه ما هى كذلك فى نفس الامر بل بحسب زعم من يتصدى للاثبات بناء على صحته المخطئ ولم يرد بالغير
الذى يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد ان المخاطب اذا اثبت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج الحد
عن الحد الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال
علم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلم به الخ والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام
الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا انه عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية
واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثانى ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة وهذه
تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرة وقد دون علم الفقه لها وافعالا تكاد تنحصر فى عدد بل تتزايد بتعاقب
الحوادث الفعلية فلا يتاتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اعنى ان يكون عنده ما
يكفيه فى استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها فلا تعذر
الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما يكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين
محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطاء فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطاناه فى اعتقاده وما يتمسك فى

اثباته لا تخرجه من علماء الكلام ولا تخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقايده الباطلة من علم الكلام الثاني موضوعه
المقصد الثالث في موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقدم موضوعه اي التصديق بموضوعيته ليتميز العلم
المطلوب عند الطالب فضل امتياز اذ به اي بالموضوع تتمايز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في
قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقايق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقايق واحوالها متكثرة
متنوعة وكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك
الاوايل فجعلوا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء واحد اما مطلقا او من جهة خاصة او باشياء متناسبة
معتدا بها سواء كان في ذاتي او عرضي علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا
لذلك العلم لان موضوعات مسايله راجعة اليه فصارت عندهم كل طايفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا
ممتازا في نفسه عن طايفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت
الاواخر ايضا منهج الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقلا من ان يعد كل مسئلة علما براسه ويفرد
بالتعليم ولا من ان يعد مسايل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علما واحدا
ويفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع و
الحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع
في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا لمعلومه وهو اي موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسايل هذا العلم اما عقايد دينية كاثبات القدم والوحدة
للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقايد كتركب الاجسام
من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى
متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسايل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال
فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها
تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات مسايله ايضا
فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد
بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسايل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده
كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مع خروجه عما لم يقيد بالجملة مساويا له كما هو حق موضوعه لانا نقول قد
حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من موضوعه نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في
عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى
لاثبات عقيدة دينية وقيل هو موضوع الكلام ذات الله تعالى والقايل بذلك هو القاضي الارموي
اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث
العالم اي احداثه واما في الآخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام
في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان

عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا كانت من قبيل الافعال دون
الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غير ما ذكرت من الاعراض
الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والاعراض اي احوالهما لا من حيث هي مستندة اليه تعالى حتى يمكن ان يندرج
في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض لا ينتقل لا يقال
ذلك البحث انما يورد في هذا العلم على سبيل المبداية لا على انه من مسايله فلا يلزم ان يكون راجعا الى احوال
موضوعه لانا نقول ليس ذلك البحث من الامور البينة بذاتها حتى يكون من المبادي المطلقة المستغنية عن البيان
بالكلية فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسايله فوجب ان يكون راجعا الى احوال
موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسايل علم مبادي لمسايل اخرى منه اذا
لم يتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدا من جهة اخرى كما سياتي او في علم آخر اي
وان بين في علم آخر كان ثمة علم اعلى منه من علم الكلام يبين فيه مبادئه شرعي اذ لا يجوز ان يبين مبادئه
في علم اعلى غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اي ثبوت
علم شرعي اعلى من علم الكلام باطل اتفاقا ولقايل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد يبين وان كان
علما فله في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي يبين فيه مبادي علم الكلام او احتياجه
في مبادئه الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد لا نسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعي يبين
فيه ما يحق بعده الثاني ان موضوع العلم لا يبحث فيه عن وجوده وذلك لان المطلوب في العلم اثبات الاعراض
الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه
على نفسه واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا فلا محذور
اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها
واما الوجود الخاص بواحد منها فهو في حقيقته لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه
من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يجعل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد
فيلزم اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى اما كون اثبات الصانع بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه
مبينا في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما يكون في العلم الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون
الادنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس والقسمان يعني كون اثباته تعالى بينا
وكونه مبينا في علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان الاول فمما لا ينبغي ان يبحث فيه واما بطلان
الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث
عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته هو المقصد الاعلى في علمنا
هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه
اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذي جعلته موضوع الكلام ما ذا حال انيته قلت هي بينة بذاتها
غير محتاج الى بيان كانية الموجود الذي هو موضوع الالهي ولا نبالي بتنبيهما سوى حملهما على غيرهما الا بافتقار وقيل

هو اى موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اى من حيث هو غير مقيد بشىء والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام
ويتميز الكلام عن الالهى المشارك له فى ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو ان البحث ههنا اى فى
الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث فى الالهى فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه بحث
كالقول الاول نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اى فى الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال
امور لا باعتبار انها موجودة فى الخارج اى يبحث فيه عن احوال امور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور
فى الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه
دلالته كذا او ينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها فى الخارج وانما
الموجود فى الذهن فهم اى المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجى والحال من
الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما يبحث عنها من حيث انها
موجودة مطلقا ولا اشكال الثانى قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة
خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله
وبهذا القدر اى بكون المسائل حقة على قانون الاسلام لا يتميز العلم اى علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبى
المسائل الحقة او الباطلة يدعى ذلك اى كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل قطعا لان المخطئ
من علماء علم الكلام ومسائله من مسائل علم الكلام كما اشار اليه وان كفر ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين
باتصافه بصفات الاجسام المستترين بالبلكفة او بدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على قانون
الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما يتبعهما فيتناول الكل وللقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية
كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان
جعلت قيدا له كان تلك الحيثية لا مدخل لها فى عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر فى حيثية المعلوم

المقصد الثالث فائدته وانما وجب تقديم فائدة العلم الذى يراد ان يشرع فيه دفعا
للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له
وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم
يكن موافقة لغرضه فيعد سعيه فى تحصيله عبثا عرفا وليزداد عطف على دفعا رغبته فيه اذا كان ذلك العلم
مهما للطالب بسبب فائدته التى هى فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد فى تحصيله بحسب تلك الفائدة
وهى اى فائدة علم الكلام امور الاول بالنظر الى الشخص فى قوته النظرية وهو الترقى من حضيض التقليد الى ذروة
الايقان يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء المؤمنين بالذكر مع اندراجهم
فى المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال وخصوصا هؤلاء العلماء الاعلام منكم الثانى بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد
المسترشدين بايضاح الحجة لهم اى على عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تصحيح
المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون ما له ونحيلا اياه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام
وهو حفظ قواعد الدين وهى عقايده عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى

عليه العلوم الشرعية اى يبنى عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع
عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة
على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان وفيه بحث
بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى
علم الفقه بعينه الخامس بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو صحة النية باخلاصها فى الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته فى الاحكام
المتعلقة بالافعال اذ بهما اى بصحة النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله
اى والغاية التى يقصد بما ذكر من الامور الخمسة وينتهى اليها هى الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب
لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع مرتبته اى شرفه وانما وجب تقديم
مرتبة العلم الذى يطلب ان يشرع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفى حقه من الجد والاعتناء فى
اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول قد علمت ان موضوعه اى موضوع الكلام وهو المعلوم اعم الامور
واعلاها فيتناول اشرف المعلومات التى هى مباحث ذاته وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم
اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه ايضا وغايته اعنى تلك السعادة المترتبة
على الامور الخمسة اشرف الغايات واجداها نفعا ودلائله يقينية يحكم بها اى بصحة مقدماتها وحقية الصورة العقلية
صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تأيدت تلك الدلائل بالنقل وهى اى شهادة العقل لها بصحتها مع تأيدها
بالنقل هى الغاية فى الوثاقة اذ لا يبقى شبهة فى صحة الدليل الذى يطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف
دلائل العلم الالهى فان مخالفة النقل اياها شاهدة عليها بان احكام عقولهم بها مأخوذة من اوهامهم لا من صراحتها
فلا وثوق بها اصلا وهذه الامور المذكورة فى شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته وحجته هى جهات شرف
العلم لا تعدوها اى لا تجاوز جهات الشرف هذه التى ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى تشييد الدلائل
وتأكيدها فهو اى فالكلام اذن اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف المقصد الخامس مسائله
بدون كلمة فى وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود فى اكثر من النسخ فى مسائله وانما وجب تقديم الاشارة
الاجمالية الى مسائل العلم الذى يطلب الشروع فيه لينبه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب تنبيها موجبا لمزيد
استبصار فى طلبها وانما قال التى هى المقاصد لان كل علم مدون له مسائل هى المقاصد الاصلية فيه وهى حقيقته
ومباد اما تصورية او تصديقية هى وسائل الى تلك المقاصد فربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليه واما موضوعه
جزءا ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه من المبادى التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة
عنه اتفاقا وانيته اعنى وجوده من المبادى التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا فى برهان
الشفاء وهى اى مسائل الكلام كل حكم نظرى جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود فى القضية المطلوبة فى العلم واما اطرافه
فمن المبادى التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية تورد فى العلم
اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظرى على المسائل نظرا الى مآل معناه
كانه قال وهى الاحكام النظرية لمعلوم هو اى ذلك الحكم النظرى من العقايد الدينية او ما توقف عليه اثباتها

شيء منها سواء كان توقفا قريبا او بعيدا ومواقف الكلام العلم الاعلى اليه تنتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها
وحيثياتها فليست له مبادي تبين في علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا
لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل
به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد
والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار موادها او ادلتها او باعتبار
صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مبادي تبين في علم
آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهي اي تلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه
الحيثية ومباد لمسائل اخر منه لا تتوقف تلك المبادي عليها اي على المسائل الاخر لئلا يلزم الدور ومما قررناه
تبين لك ان احوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويز ان يكون مبادي اعلى العلوم
الشرعية مبينة في علم غير شرعي ويحتاج بذلك اليه مما لا يجترى عليه الا فلسفي او متفلسف يتحير من فضلات الفلاسفة
وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه الى اللغة مما لا يتفوه به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا تتوقف
عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب
ومنفعته اي من الكلام تسمى العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه
فيها باسرها وليس ينفذ حكم شيء منها فيه نعم قد ينفذ فيه حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم
ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته
خادم العلوم **المقصد** السادس تسميته وانما وجب تقديمها لان في بيان التسمية الذي يتوجه
الى تحصيله مزيد اطلاع على حاله يفضي بالطالب مع ما سبق الى كمال الاستبصار في شانه وانما سمي الكلام الكلام
لانه بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه
في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها وربما
يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها او لان ابوابه
عنونت اولا اي في كتب المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغيير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله او لان مسألة
الكلام يعني قدم القرآن وحدوثه اشهر اجزائه وسبب ايضا لتدوينه حتى كثر فيه اي في علم الكلام انه قديم او
حادث التشاجر اي التقاتل والسفك اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء
الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن فغلبت عليه تسمية للشيء باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على
الكلام في الشرعيات مع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والخصومات
المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم من حيث شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد
الاول كانت مقدمة للشروع ولا بد للمتكلم من ان يحقق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا
ومن الاشارة الى وجود العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن
بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد اثباتا

مباحث تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا
الكلية مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية
وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعل مشتملا على ثمان قواعد متضمنة جميع مسائل الاصول الاولى
في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه
اي في العلم المطلق ثلث مذاهب المذهب الاول انه ضروري اي تصور ماهيته بالكنه واختاره الامام
الرازي لوجهين الوجه الاول ان كل علم احد بوجوده اي بانه موجود ضروري اي حاصل له بلا اكتساب
ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتي للمقيد
والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد بالضرورة كان العلم المطلق
سابقا عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب والجواب
عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وهو اي حصول ذلك
العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور
شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها
عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور العلم
المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتم اذا كان العلم
ذاتيا لما تحته وكان شيء من افراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا نقتصر على
ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك والعلم احد تصوري
هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا
فان قلت في جواب هذا المقرر لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه ولا بداهة شيء منهما
فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصوراته باسرها كسبية
فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته اصلا قلت في رد هذا الجواب ان المدعى
حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا يخلو عنه البله والصبيان الذين
لا يتأتى منهم الاكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات
اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وان كانت تصورات اطرافه نظرية وليس
التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته
لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع
في جواب لا يقال بقوله لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الى تصورهما
بالكنه كما نحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو انسان او حجر ومع
الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بان الواجب والنفس موجودان وان لم نعلم حقيقتهما بكنههما بل باعتبار امر عام
عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فلا يلزم مما ذكر تم ان يكون تصور مطلق العلم

بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا موقوفا فاما ان يعرف
بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف
معلومية كل منهما على معلومية الآخر وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول انه اي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته
لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا
لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم
المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا متصورين حقيقة العلم المطلق والذي نحاول ان
نعلمه اي نطلب ان نحصله على ذلك التقدير هو العلم بتصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم ان يكون تصور
حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي ايضا فيتوقف
تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل
الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره وذلك لان منشأهما عدم
الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى نقول انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة
في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا لا يقتضي كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية نقول ان تصور ماهية العلم اذا
توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه يتوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة بالذهن وهذا لا يقتضي
تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما
ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة
للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان يتصورها والثاني ان يرتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها
لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المطلق بتوقفها انحلت الشبهتان
بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر تحديده وربما
نقرا بالدليل الثاني انما قال ربما لان النظر يحصله الا ترى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره
وان لم يتم لم يدل على شيء فلا طريق الى معرفته الا القسمة والمثال اما القسمة فهي ان نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات
فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او
غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم
وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال
فكأن يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين
وهذا القول بعيد فانهما اي القسمة والمثال ان افادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها اذ لا نعني
بهما بتحديده ما سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان تحصيل المعرفة بشيء لا بد ان يفيد تمييزه عن غيره
لامتناع حصول معرفته بدون تمييزه واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة
جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في
الادراكات المعينة ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك

حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا الكلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به
المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به
وهو اي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد فيه عن ضرورة او دليل فمنع
دخول التقليد لكن بقي الاعتقاد الراجح المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل ظني داخلا فيه
الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا ولا يحتمل الظن فيه ويرد عليهم اي على اصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل
عنه فانه ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها واجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل
فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل فان كل عاقل يحكم
الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين فلا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما ومناقض
لكلامه ايضا لان هذا اي انكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيستدعي هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم
على ما ليس معلوما اصلا نعم قد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس شيئا بمعنى انه
غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك اي كونه شيئا لغة الثاني للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به ويخرج
عن حده علم الله تعالى مع كونه معترفا بان له علما اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وايضا فيه
دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا
فعلى ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة
الثالث للشيخ ابي الحسن الاشعري فقال تارة بالقياس الى المحل هو الذي يوجب كون من قام به عالما
او هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد ففيه دور ظاهر لاخذ العالم في تعريف
العلم وقال اخرى بالقياس الى متعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو به ففيه الدور لاخذ المعلوم في الحد وفيه
ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب
باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكأنه قيل هو
علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع
لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اي احكامه وتخليته عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل
قطعا وان اراد به ما له مدخل فيها فيدخل القدرة في الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على انا
فان افعالنا ليست بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم احدنا بنفسه وبالباري تعالى
وبالمستحيل فان ما يتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه وانما يرد عليه هذا لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه
واما لو اراد ما يصح به الاتقان في الجملة وان لم يكن صحيحا بحسب شخصه فلا ورود لهذا عليه ولهم عبارات قريبة
من هذه العبارات المذكورة نحو تبيين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبيين مشعر
بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علم الله تعالى ونحو اثبات اي اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه
يلزم ان يكون العالم مثبتا بوجوده لما تعلق به وهو محال وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين
الشيء عن الحركة ولا مجال هنا لارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم لكن لا يرام تعريف الشيء بنفسه او الثقة بانه

اي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك ممتنع
اطلاقه عليه تعالى شرعا الخامس للامام الرازي انه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل واما عدم
به بعد تنزله عن كونه ضروريا ولاعتبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده
ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة مع انه علم تعالى مثلا في الاعراض علمت معنى المثلث وفي
الجواهر علمت حقيقة الانسان اورد مثالين للاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة
السادس للحكماء انه حصول صورة الشيء كليا كان او جزئيا معدوما او موجودا في العقل اي عنده ليتناول
ادراك الجزئيات وقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء في نفس
المدرك بكسرها وهو اي كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية مبني على الوجود الذهني وسنبحث عنه اي عن
الوجود الذهني وكون العلم عبارة عنه وهذا اي ما ذكروه في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب و
التقليد بل الشك والوهم ايضا وتسميتها علما اي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع
اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم
ان يكون اجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم
واما التقليد فقد يطلق عليه مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل
واحد ان يصطلح على ما شاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب السابع وهو المختار
من تعريفاته لبرائته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني انه صفة اي امر قائم بغيره توجب
تلك الصفة لمحلها وموصوفها تمييزا خرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية
كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحلها تمييزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا
الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تمييزا عن غيرها على قياس ما تقدم
وموجب لمحالها ايضا تمييز المدرك لها عما عداها اي لمحلها بحيث يلاحظ مدركاتها وغيرها عما سواها بين المعاني
اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تمييزا في
الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن و
الشك والوهم فان متعلق التمييز في كل منها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل
صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله
ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق
نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان
تمييزه انما هو لشيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق
اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا تمانع بين
التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وح يحصل هناك
قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان الا [illegible]

وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعني التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض
فيهما فاطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول مجاز على التاويل
فان قيل فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا
راينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة الانسان وعلم
تصوري به والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات
له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا
اشكال واورد على الحد المختار العلوم العادية وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رايناه
فيما مضى لم ينقلب ذهبا فانها تحتمل النقيض فيخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز
خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات
المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متناسبة متجانسة في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال
واذا قيل انها متخالفة بالماهية وما تركبت منه الحجر لا يجوز ان تركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل
لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا والجواب ان يقال
احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه اي من ذلك النقيض محال لذاته
لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع
فيه اي في العلم العادي للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات
في حد ذاتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في
الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة
او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني المغاير للاول هو المراد من الاحتمال المذكور في التعريف
وهو الذي ورد عليه النفي فيه واذا لم يثبت في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال
الاول لا يقدح في شيء منها والمعاني خصصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل
العينية الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يفيد تمييزا في الامور العينية ومن يرى كالشيخ
الاشعري انه اي ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سيأتي يطرح هذا القيد فيقول صفة توجب تمييزا لا يحتمل
النقيض ومنهم من يزيد في الحد المختار ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها تخل بالطرد اي
اطراد للحد في جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها وهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي اذ تخرج
بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بآلامنا ولذاتنا وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق
بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي حده بانه تميز معنى عند النفس تميزا لا يحتمل
النقيض واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور
يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف
التام فالمعنى انه صفة تنكشف بها لمن قامت به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن

الا الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل
به العقدة **المرصد** الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول انه اي العلم بمعنى
الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المفسر بالحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او انتزاعها
فتصور وسواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية
كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيه كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور
والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم
كما يقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة
وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب
ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا بان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل
من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع
والانتزاع فالصواب ان ينقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في الكتب المعتبرة فللعلم ح وهو
التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه وللعارض المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق
قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا وهما اي التصور والتصديق نوعان
متمايزان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين
والنسبة بينهما قطعا وذلك نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد
علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بالحقيقة وجدانا وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق
والكذب في التصديق وعدمه في التصور **المقصد** الثاني العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج
علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي ابو بكر في
تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات
واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله اي زوال العلم الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم
والغفلة واورد انه يفقد العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس اي الاحساس او الوجدان وساير
ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما للنفس المخلوق لا دايما ولا
بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف
فانك اذا قلت فلان لا يجد الى كذا سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا
يقدر عليه فزاد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس بمقدور للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده
وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا
كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت
مطلقا ثم بينه بكون الانفكاك عنه غير مقدور واراد بامتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا
لاوله فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور الانفكاك اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك

عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال
الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا
والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور
الانفكاك قبل حصوله بان يترك النظر فيه ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يمكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد
الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره
بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته
والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا
سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما
يثبته مجرد العقل اي يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري
وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو
ما يتضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي قال الآمدي يعني بتضمنه له انه حال لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم
لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه ولم يقل ما يوجبه النظر الصحيح كما قال بعضهم اذ ليس ايجاب
النظر للعلم مذهبا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم يقل ايضا ما يحصل عقيبه اذ يدخل فيه ح بعض الضروريات
اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك ثم انه
يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا
شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا مفضي للعلم كسبا مقدورا سوى ان طريقه
مقدور فهو اي النظري عنده والكسبي مترادفان متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه
النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره اي بغير النظر على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان
لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظري يلازمه اي الكسبي عادة بالاتفاق بين الفريقين والله اعلم
المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد
من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه واذ لولاه اي لو لا ان بعضا
من كل منهما ضروري لزم الدور او التسلسل اذ ح يكون كل واحد من التصورات وكذا كل واحد من التصديقات نظريا فاذا حاولنا
تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من التصورات
او التصديقات فاما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب او يتسلسل الى لا نهاية وهما يمنعان الاكتساب لانهما
باطلان ممتنعان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من التصور والتصديق
حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا لا يقال اذا فرض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرتم من لزوم الدور والتسلسل
وكونهما يمنعان من الاكتساب مفضيين الى ان لا يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا ايضا نظري على ذلك
التقدير وح يمتنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم

على بطلان كون الكل نظريا ليس بتام لجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور لانا نقول ما ذكرناه دليل بيانا
من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك التقدير لا في نفس الامر بل هو معلوم لنا في نفس الامر
فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون القضايا معلومة في نفس الامر والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه
حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات اي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر وزعم انها
كسبية على ذلك التقدير فلا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ ح يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على
معلوميتها بحسب الواقع وهي واقعة في الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير ح غير
واقع في نفس الامر وهو المط لا على من يجحدها مطلقا اي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر
ايضا فان هذه الحجة لا يقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ
لم يثبت بعد ضروري لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف
بان لنا معلومات تصورية او تصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا اثبتنا ح ان الكل من كل منهما ليس كسبيا
لزم ان يكون بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل
لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظره في الاستدلال الثاني على ان تصور العلم ضروري وبعضه
نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك وفي التصديق
بان العالم حادث الى نظر وكسب **المقصد** الرابع في نقض مذاهب ضعيفة في هذه المسألة وهي
اي تلك المذاهب سبع وبل الطرائق اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال ناس من اصحابنا وذلك لعدم
حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تاثير لها عندنا وهو لا يوافق فرقة تسلم توقفه اي توقف بعض من الكل او
توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لانا لا نلتزم ان ليس لقدرتنا تاثير في حصول شيء منه
لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة ويحصل عقيب النظر عادة لا ما يؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام
الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال
عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال انه قد اراد بالضروري معنى
اللزوم دون البديهي المستغني عن النظر وقد يسمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابي الحسن الاشعري وفرقة منع
ذلك اي توقفه على النظر وهو لا ان ارادوا بالعدم توقفه عليه انه اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما
ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة او ارادوا بان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر غير واقع اي
بالنظر او غير واقع بقدرتنا على وجه التاثير بل يخلقه الله فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل الحق
من الاشاعرة واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل
التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر
علة او مولدا وان ارادوا بالعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اي لا تاثير لا وجوبا ولا عادة فهو
مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها المذهب الثاني في هذه
المسألة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه

ينقسم الى ضروري ومكتسب وبه قال الامام الرازي واحتج عليه بوجهين الاول ان المط التصوري اما مشعور به
مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان
المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا ونقض هذا الوجه بان الحصر
اي حصر المط التصوري فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا به من
وجه دون وجه آخر ولم يبين بما ذكره ان هذا القسم يمتنع طلبه فرد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول
مجهول مطلق فلا يمكن طلبه اذ منهما ما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب
عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلاثة ان يقال لا نم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان
المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا بشيء مما يصدق عليه من ذاتياته او عرضياته والوجه المجهول ليس كذلك بل قد
يتصور بشيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه
المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما نعلم الروح مثلا بانها شيء به الحيوة
والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة بهذه الامور المذكورة صفاتها فيطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها ليتصور بكنهها
او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ للكنه ومنهم من اثبت في جواب هذه الشبهة وراء الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه
المجهول امرا ثالثا هو المط يقوم به الوجهان وهذا القصد اعني قيام الوجهين بالامر الثالث زايد على كلام هذا
المثبت وغير خارج عنه لجواز ان يكون احد الوجهين جزءا واطلاق القيام عليه مستبعد الا ان يراد به الحمل ولا حاجة في
دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع و
ذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا
لنتمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المط وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امر ما صادق
عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اي بعض اعتبارات
ذات المط الذي هو المجهول ولا نجد فيه انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى يتصور ان يكون المط امرا
ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب
مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير يثبت امور ثلاثة مفهوم الانسان الذي هو المط ووجه مجهول
الذي باعتباره صار مطلوبا ووجه المعلوم الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي
طلبت مفهومه هو المجهول وهو ذات المط فليس لنا الا ذات المط المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان
صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما للامام بما ذكره في مسألة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم
على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم
البتة لكنهما اجتمعا في شيء واصطلحوا ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي فانه قد اعترف هناك بان الشيء المعلوم من
وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم منها بان المط التصوري ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك
الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال في نقد تنزيل الافكار المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض
عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو المولى شرف الدين المراغي ان حل الشبهة اذا اردت الى

قوانين الاستدلال كانت فيما سامعتان مفصلة ذات جزئين ومن جملتها ما يكذا المطلق التصوري اما مشعور به او غير
مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمطلق التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح
اذا صدقت حمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا تجتمعان على الصدق اذ العكس
المستوي لعكس نقيض كل منهما مناف للآخر فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وينعكس
هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثانية وكذا الثانية ينعكس بعكس
النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه و
هو اخص من نقيض الاول فيناقضه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا واجيب
بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريق القدماء
مما لم يقم عليه البرهان واجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى اي نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به و
اما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وح ينعكس الحملية الاولى بعكس النقيض
الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع
طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى ان ما ليس تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون
تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا
بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما الوجه الثاني تمسك
الامام في امتناع كسبية التصورات بانه لا يخلو اما ان يحال الماهية الى المفهوم التصوري ان عرفت وحصلت بالكسب والنظر فاما بنفسها
او بجزئها او بالخارج منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام بأسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل
معرفتها لان معرفة المعرف الموصل مقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة واما الثاني
فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف الشيء بنفسه والبعض من اجزاء الماهية ان عرف
فانها لا تعرف بالبعض من المعرفة الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف ذلك البعض نفسه وقد ابطل والخارج اي وعرف الخارج
هو منه وسيبطل هذا المحذور ان لم يلزمان معا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو معرفا لاولى ان يقال والبعض
ان عرفها فلابد ان يعرف جزء منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل
جزء خارج عما يغايره من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان شاملا لافرادها دون شيء
مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف على تصورها وانه دور لتوقف تصور الماهية
ح على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها وتصور ما عداها مفصلا
وانه مما لا سبيل الى احاطة الذهن بها لا نهائها تفصيلا واجاب عنه بعض المتأخرين يعني صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية
ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها مقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون مقدما عليه فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه
فجاز تعريفها بجميع اجزائها فلذا دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها اي فاما ان
يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واذا ثبت تلك الاجزاء تماما فلابد هناك من امر آخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء
جميعا مقدودا وكذا اي ويكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لها اذ لا معنى له لتحصل الماهية بدون

اجزائها والاظهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها
فلا يكون اجزاء وقال في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء على الماهية تقدم الكل عليها فان الكل المجموعي وكل
واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان يسعه هذه الدار التي لا يسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد
منهم بل نقول كل واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزء النفس ثم انه ايد منع المناقضة بقوله والا اي وان لم يصح ما
ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل اي كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها متقدم
على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد بهذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا
بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن له ارادة اعني الاجزاء المادية
وحدها جميعا حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني ولا كافيه في معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها تعريفا ما والكلام فيه وقال
وهو القاضي الارموي بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ومحصله على ما حققه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء
وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما متغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات
بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور
الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا
كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها مترتبة يحصل لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق
بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن مرتبة مقيدا بعضها
ببعض حتى حصلت صورها فيه مجتمعة فهي اي تلك الاجزاء المستحضرة المرتبة الماهية يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل بها
كما ستعرفه لا ان ثمة مجموعا من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول شيء آخر في الذهن هو الماهية اي تصورها وتوضيحه
ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا
مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب
من تصوري الجزئين ومتحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف
للماهية مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية
المطلوب بالاكتساب الذي هو جمع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل هذا است تصورات مجموع مجموع تصورات
محدود وهذا المجموع وتعريفه للماهية في الذهن كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية في الخارج فانها متقومة بجميع الاجزاء
بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التقويم والكل اي جميع الاجزاء مجتمعا هو الماهية بعينها الا انها زائدة
عليه اي على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزء منها بل خارج عنها لازم لها
كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم
للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضي
محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق الى اشارة بالتبجح في ما ذكره اي الامام الرازي يطرد
من المغلطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء وبتقريرنا فنقول في نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت
اجزاؤه وجودات يساوي الجزء الكل في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل اجتماعها امر زائد كان

الوجود محض ما ليس بموجود وان حصل فذلك الزايد هو الوجود وتلك الامور موصوفة لا اجزاؤه وانت خبير بانه
لو تم يدل على امتناع التركيب في الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا
انه قيد اشعارا بان هذه المغلطة سفسطة لاشتراكها انما في التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركيب بعض
الاشياء في الخارج هذا اي هذا كما ذكرناه او اختار انه اي تعريف الماهية ببعض الاجزاء وقد يكون ذلك البعض غنيا
عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون معرفا بغيره وان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية
تعريفه لنفسه فما ذكرتم من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا يقال لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها و
ذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم
من ذلك تحصيل معرفة شيء من اجزائها الا يرى ان الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها
فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه بغيره الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية
معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه قلت ونعود اليه بالجواب برمته او اختار انه اي التعريف
للماهية بالخارج عنها ويجب في تعريفه اياها الاختصاص من الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل
الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور ولا العلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المرتب
على الاختصاص والعلاقة وهو المنع لما ذكرتموه من المحال وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج والعلم
بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها بالكنه الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا دور ويتوقف على تصور
ما عداها باعتبار شامل لها اي مجملا لا على تصور ما عداها مفصلا واذا تصور ما عداها باعتبار شامل امكن الاختصاص اي علمنا
باختصاصه بطبيعة معينة دون ما عداه من الاشياء التي لا تحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها فان قيل الامور
الداخلة اي الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية وانما قدمها هاهنا ليتناول الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة
فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما ايضا والخارجة ان كانت حاصلة ضرورة وهي مستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة
معها فلا يعرف الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف بها اما اذا لم تكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف
بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضرورة بل كسبيا فلاحتياجها الى معرف اخر وننقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال
او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر قلنا في الجواب عن
منع الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حضورها معا مرتبة واذ اي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور
الداخلة والخارجة حاصلة اما ضرورة واما الكسب بانتهائها الى الضرورة لكنها متفرقة ومخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء بامرها
ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع
بعض متعدد من اجزائها ورتب بعضها مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذا الامور
الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتاتى في التعريف للحقائق البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان الحقايق
البسيطة اي اصلها قد لا يكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا
جدا المذهب الثالث في هذه المسئلة ان ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو
اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه ويبطله ان معرفته واجبة اجماعا

اما شرعا كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدورة عليها ولا شيء
من غير المقدور بمكلف به اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هف احتج لهذا المذهب بانه اي بان
ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله
بنظره ليثبت به الشرايع والاحكام التكليفية واذ اي التكليف بتحصيله تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور
المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لابتنائه على هذه الامور ولا يتصوره واذا
لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا
من لا يفهم الخطاب اصلا كالصبي والمجنون او يفهم ذلك لكن لم يقل له انك مكلف كالذي لم يبلغه دعوة نبي قطعا
فان هذين غافلان عن تصور التكليف بالتنبيه عليه ولا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا اما من علم انه
مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا حالا كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع
عن تكليفه والا لم يكن الكفار مكلفين اذ ليس احد منهم مصدقا بالتكليف ولان عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس
التصديق بالتكليف شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فان العلم
بوقوع شيء فرع وقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور المذهب الرابع في هذه المسئلة
ان الكل نظري سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم بن
صفوان الترمذي رئيس الجبرية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور او التسلسل
على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصوري او تصديقي الا و
النفس خالية عنه في مبدا الفطرة ثم يحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر
وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري والجواب ان الضروري المقابل للنظري قد يخلو عنه النفس
اما عند من يجوز توقفه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد به تقبل النفس ذلك العلم
الضروري فلفقده اي فقد ذلك الموقوف عليه من الشرط والاستعداد واما عندنا يعني القائلين باستناد الاشياء
كلها الى اختياره تعالى ابتداء فاذ قد لا يخلقه الله تعالى في العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم
او نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء او لا
بواسطة **المقصد** الرابع في اثبات العلوم الضرورية اي بيان ثبوتها وتحققها والرد
على منكرها ولا بد لنا من ذلك اذ اليها المنتهى فان العلوم الكسبية من العقايد الدينية وغيرها ينتهي اليها وهي المبادي
الاولى فلولاها لم نحصل على علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات وهي التي نجدها اما بنفوسنا او بالآلات الباطنة
كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير
اي غير معلومة الاشتراك يقينا فلا يقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه والى الحسيات
اراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول المجربات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات و
المشاهدات والبديهيات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان اعني الحسيات
والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت

الاشتراك في اسبابها فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة والناس فيها فرق اربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما معا وقبول احديهما دون الاخرى الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون الطاهرون على الحق القديم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وساير المطالب اليقينية الفرقة الثانية القادحون في الحسيات دون البديهيات وهذا القدح ينسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس صرح بهذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لابد له مع الاحساس من امور تنضم اليه اي الى الحس فيضطره اي تلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما جزم به من الحسيات لا نعلم ما هي اي ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه والا اي وان لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل فالبداهة اي الحسيات تنتهي علومهم فيكون القدح الصادر فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم الالهي المنسوب الى افلاطون مبني على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم وبالكون والفساد وبالاثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤول الى القدح في البديهيات قالوا اي الفرقة الثانية حكم الحس فاما في الكليات اي في القضايا الكلية او في الجزئيات اي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فقط لان الحس لا يدرك الا بعض الافراد وتلك الافراد لا جميع الافراد الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فلا يتعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم في القضايا الحقيقية ليس على كل ما هو موجود في الخارج في احد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اي بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطي حكما ما ولا ايا ما والحاصل ان الحس لا يعطي حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا واما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا انه يغلط كثيرا لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة هذا اذا لم يكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء بها وادركها فادركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي فيتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان

الخطوط الشعاعية النافذة الى سطح المخروط الشعاعي تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء فمن البين حينئذ ان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرئي فتكون زاوية راس المخروط فيها اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاول كما يظهر من هذا الشكل



فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي بين الاخرين فلذلك نرى في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم المقرب من العين يرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترا لزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس اي نرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كأن بعضها ينطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كأنه نقطة وبعد ذلك ينمحي اثره فلا يرى اصلا ونرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما فيرى واحدا فاذا انحرفتا او انحرفت احديهما امتدت تلك الخطوط الشعاعية الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق فانا نراه على التقدير من قمرين اما على التقدير الاول فظاهر واما على الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اي الذي يقصد الحول بتكلفه فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احديهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اي يرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتأدى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فيراهما النفس لامتزاج اثريهما ممتزجين ولا يقدر على تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك يراها ممتزجة ويرى المعدوم موجودا كالسراب وقيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس بمعدوم وما يطلع بل موجود يرى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس من ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب بذلك ماء وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لا وجود له في الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من عرف تلك الاعمال وكالخط لنزول القطرة فان القطرة اذا نزلت

بل ربما يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا والدائرة لادارة الشعلة بسرعة فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى
هناك دائرة من النار ولا وجود لها بالكلية والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واداها
الى الحس المشترك ثم ادركها في موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الذي ابصرها
في الموضع الاول فيرى كانه ممتد اما على سبيل الاستقامة او الاستدارة وانما لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة
في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة
ونرى المتحرك ساكنا وبالعكس اي ونرى الساكن متحركا كالظل نراه ساكنا بسبب ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع
محاذيا للشيء بعدما ادركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة واذا كانت المسافة في غاية القلة
لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون وهو متحرك ابدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا
فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان مثل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا
فالمقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكراكب السفينة
المتحركة نراها ساكنة ونرى الشط الساكن متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حكمت النفس بان السفينة
ساكنة ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حكمت بكون الشط متحركا ونرى المتحرك الى جهة متحركا
الى خلافها كالقمر نراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه فان القمر يتحرك بحركة الكل من المشرق الى المغرب ابدا فاذا كان بيننا
وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى
المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقرب الغيم منا اسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان
قد نفذ الشعاع فيه غربيا من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل ان
القمر تحرك الى المشرق وقطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة واذا تحركنا الى جهة رأيناه اي القمر متحركا اليها اذا كان
هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب
في جهة حركتنا فيتخيل ان القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها كما اذا كان حركتنا نحو
المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب ونرى الشجر المستقيم على الشط منكسا في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح
الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة اوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية بچنگ فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من
الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى ما تحت رأسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر
على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الا ترى انك اذا استرت سطح الماء من جانبك يستر عنك رأس
الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع
تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى
قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس
نافذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان رأس الشجر اكثر نزولا في الماء لكون
الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كانه منكس بحسب الماء ونرى الوجه طويلا
وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة اذا فرضنا المرآة كنصف قائم اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون

طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه انما تنعكس
من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية
التي يوترها هذا المنحني اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها
بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها
بحيث يكون طولها مورّبا في محاذاة الوجه فيرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس من خط بعضه
مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى نابتا وبالجملة
الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية الوجه الثاني وهو الدال على غلط الحس في احكامه الجزئية
بسبب التباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال فيجزم بالاستمرار اي بكون شيء واحد مستمرا موجودا عند تواردها
اي توارد الامثال كما يقوله اهل السنة في الالوان من انها لا تبقى زمانين بل تحدث امثالها حالا فحالا مع ان الحس يحكم
بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله النظام في الاجسام من انها ليست باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا
الحال في الشبهات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة فقام الاحتمال اي احتمال غلط الحس في الكل اي
في جميع احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل منها من حيث خصوصيته لكن
الخيال لم يثبت له تمايز كل واحد منها عن غيره فيحصل للرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو الدال
على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه
في يقظته ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اي صاحب البرسام قد يشاهد صورا لا وجود لها
في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها فجاز في غيرهما مثلهما اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون
للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس موجودا في الخارج
موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او للاشتغال بدفع المرض يتعطل عن ضبط القوة المتخيلة
فيتسلط على القوى وتركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال
اليقظة والصحة فيدركها النفس ويشاهدها ويعتقد انها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال ان ذلك
اي غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما الغلط اصلا لانا نقول
انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض
بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها بأسرها وبيان وجوب
انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلاثة التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس لو ثبت فبالنظر الدقيق
اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا واذا
اي ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق ينفي البداهة اي الضرورة عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام التي
ادعيتم انها ضرورية وايضا ما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب
ممن سمع هذا الذي ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلاثة الى آخر ما قررناه ثم اشتغل
في الامثلة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه اي من العجب الذي اشرنا اليه منع

كون الحس حاكما بناء على ان الحكم تأليف بين المدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمؤلف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك
انما هو للعقل وليس من شأن الحس التأليف الحكمي بل شأنه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا حكم على
المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة
الحس وانما كان اعجب لانه يؤول الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن
نقول اذا سلم للخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او اثبتنا ذلك عليه كانت الشبهة التي ذكرناها دالة
على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل العقل بها
اذ لا شهادة لمتهم فلو تمت تلك الشبهة لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فيصير تلك الشبهة منقوضة بها ومع ذلك
جليلة مبنية على ان الحس حاكم فان اجاب عن النقض بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت به بخلافها قلنا
فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق منها ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط
المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالطات وازالة ما عسى يتشوش النفس من الدغدغة وزيادة
اطمينانها في سائر المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به في المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق
بالمحسوسات بدليل بل بقول العقل الصريح بمقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو
اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بجزم العقل من غير رجوعه
الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما شاهدناه لامحالة ممتنع عند بديهة العقل من
غير ما مر في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق
او الجلي فظهر انه لا يتفرع على ذلك البتة ومنها الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة
وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تأملناه علمنا انه مركب من
اجزاء شفافة لا لون لها وهي الاجزاء المائية المرشية وقولهم سببه اي السبب لانا نراه ابيض مداخلة الهواء المضيء بالاشعة
الفائضة من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا او تعاكس الاضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض فان
الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار
كانه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء المرشية جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية من النمط
الاول اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا قدح فيه على ما قررناه واظهر منه اي من الثلج في الدلالة
على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج
يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم فان اجزاءه صلبة يابسة ومتفقة في الصورة والكيفيات لا تفاعل
بينها لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل
واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينهما تفاعل واظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج
الثخين الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض هناك قطعا اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المتحقق في ذلك الشق وشيء
منهما غير ملون اي ليس شيء منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس هناك اجزاء صغيرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبهة
الفرقة ان مقتضاه اي مقتضى ما ذكرتم من الشبهة الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات انه لا

يجزم العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اي بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلانه قد
يغلط فيه ونحن نقول به فان جزم العقل ليس بحاصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من
امور اخر توجب الجزم كما مر فاذا لم يوجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك لا لما
لا ان لا وثوق بجزمه اي بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية والجزئية على المحسوسات بحصول تلك الامور مع الاحساس بها في
الصور فكيف لا نوثق بجزمه هناك مع ان بداهة العقل شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة
وكونه محتملا موهوم مرفوع عطفا على ان لا نوثق اي لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا
معطوفا على بجزمه اي لا نوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور توجب الجزم غلط
قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون
في البديهيات فقط اي لا في الحسيات فانهم معترفون بها قالوا لانها اي اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان
في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لما بينها من مشاركات بينها ومباينات و
انتزع منها صورا كلية تحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقله كما في البديهيات او بمعاونة شيء آخر كما في
سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل
من فقد حسا فقد علما متعلقا به بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا الحكم باختلافها في
الماهية لعدم احساسه بجزئياتها والعنين فانه لا يعرف لذة الجماع ولا الحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بانه
ليس يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من العقل فان الاستعداد شرط في
حصول الكمال وليس باقوى منه فلا يلزم مما ذكر من قدحها في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي
اصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس
حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من صحتها صحة لازمها ولهم شبه في ذلك اي في القدح في البديهيات شبهة
الاولى اجلى البديهيات واقواها في الجزم قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون اعني الترديد بين النفي والاثبات
بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات واقواها فلان المعترفين بها اي
بالبديهيات يمثلون لها بهذا الترديد بين النفي والاثبات وبانه اخرى يتوقف تلك الشبهة عليه الاولى من
تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اي وان لم يكن اعظم منه فالجزء الاخر معتبر في الكل لانه جزء الكل
وليس معتبرا فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات الثانية من تلك
الثلاثة قولنا الاشياء المساوية في الكمية لشيء واحد متساوية في الكمية والا اي وان لم تكن متساوية في الكمية
فخصيصتها الكمية واحدة لما ساوت ذلك الشيء وليست بواحدة لاختلافها وعدم تساويها فيجتمع ايضا النفي والاثبات
وسلب وعلى هاتين المقدمتين يتخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا
لكونه في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل الثالث من تلك الثلاثة قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في
مكانين والا اي وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك اي كائنين
في آن واحد في مكانين فالجسم الاخر معتبر وجوده وليس معتبرا اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود

ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود
احد المثلين وعدمه واحدا ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلث وان لم
يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي اوردنا كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهة اشار الى الجواب بقوله
وهذه الاستدلالات التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها الا يرى الى قولهم
لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشي الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه
فانه اشارة الى ما قررناه وان لم يكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من كونها
على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر فتامل لكن بقي ههنا شي وهو ان هذه
الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجج يجب ان يكون ابين من الدعوى فالوافقد لاح ان اجلى البديهيات
ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء اول الاوائل واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة احدها انه اي منشأ
التصديق الذي هو قولنا الشي اما ان يكون او لا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون
ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها وانه لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق
الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا واما قلنا ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز
فان ادراك الشي ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره
ثابت في نفسه لان التميز هو الذي يثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوتي وثبوته للشي فرع ثبوت ذلك الشي
في نفسه فيكون المعدوم ثابتا في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هف اي محال بط لا يقال تصور المعدوم
يستدعي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي الا ثبوته هناك وانه اي المعدوم ثابت في الذهن ولا خلف
في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا
فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول في
جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اي المعدوم في الخارج والذهن معا فان قولنا الشي اما ان يكون او
لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله ويمتنع ان يكون له اي المعدوم
مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا
ونقول في جواب الثاني الاخير معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور لا حل لتلك الحجة والمعارضة اي معارضة
ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع لانهما قطعيتان وهو اي تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية
احدى حجج القوادح في البديهيات كما سيأتي وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل
عن المنع الذي سنذكره في الجواب عن تلك الحجة الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة انه اي قولنا الشي اما ان يكون
او لا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الموجود اذ لولا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له
حقيقة وماهية بها يتمايز عن الموجود وكان للعقل سلبها اي سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ماله حقيقة يشير العقل الى امكانية
رفعها والا لم يكن لذلك الشي مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله
والا اي وان لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم فينقسم

من العدم المطلق وهو هذا العدم الخاص قسم له لانه رفعه الذي يقابله معقلا ان قسم الشي اخص منه وقسيمه مباين له فيصدق
صدقهما على شي واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشي اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت و
العدم فنقول المراد ذلك في قولنا هذا ثبوت الشي وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا السواد اما موجود او لا اي ليس
بموجود واما لغيره فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا اسود ولا يتصور لهما معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطل فالاول
وهو ان يكون الترديد بين وجود الشي وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود او لا باطل لانه لا يعقل
من طرفيه اي لا يتصور من شي منهما حكم صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فلان وجود الشي اما نفسه
فيصدق حمله عليه بل يكون ح قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولك السواد سواد او الموجود موجود لكن
التفاوت ظ فبطل كون وجود الشي نفسه وقد يقال نحن نمنع عدم التفاوت وان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت
فقد ناقضت مطلوبك واما غيره وهذا الضابط لوجهين اشار الى اولهما بقوله فهو اي ذلك الشي كالسواد مثلا في
نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه والا اي وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا
عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشي وهو بط لما مر او غيره فالشي معدوم في نفسه اذ
لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية و
التسلسل بط فتعين المدعى وايضا لو لم يكن الشي معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشي مرتين وكان موجودا بوجود
هف فاذن ثبت ان الشي معدوم في نفسه والوجود موجود والا اي وان لم يكن الوجود موجودا لاجتمع النقيضان
على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما اي في اجتماع
النقيضين ووجود الواسطة المطلوب هو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم اذ على الاول يبطل منع
الجمع في منع المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكر من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود
موجودا قيام الموجود الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم
جواز مثله في الحركات والالوان بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات وتحصيل المراد
وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا تجوز قيامها الا بالامور الموجودة واشار الى ثانيهما
بقوله وايضا فانه اي حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة حكم بوصف الاثنين وهما السواد والوجود واتحادهما
لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف
بالوجود فلا اشكال فيه لانا ننقل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل
وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوصف الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف
بموصوفية الوجود وح يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو بط فوجب رفع الموصوفية عن البين
فيلزم الحكم بوصف الاثنين فان قيل لا نسلم التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية
والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فمفهومها لا يعقل
وهو الذهن لا يتسع له فتمام النسبة بين المنتسبين واما اذا لم يقم بالذهن لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال
معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجية بل يوجد في الذهن قائمة بالمنتسبين مع ان حكم الذهن بان السواد

موصوف بالوجود الخارجي اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفه خارجه ويعود الالزام الذي ذكرناه او لا يكون
مطابقا له فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا
لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفيه في الخارج
للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفيه وبين ان يكون ظرفا للوجود ها واما النفي وهو قولنا
السواد ليس بموجود فلان وجوده اما نفى فنفيه عنه اى سلب الوجود عن السواد ح يناقض لانه سلب الشيء عن نفسه او
غيره وهو باطل بالوجهين الاول قوله فسوقف نفيه عنه على تصوره اى سوقف نفى الوجود عن السواد على تصور السواد
المحكوم عليه بذلك النفي وهو اى تصور السواد يستدعى تميزه وثبوته لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربعه فيكون
حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو ح ولبس ثبوت السواد في الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط
للنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه لما مر من ان الكلام في النفي المطلق المقابل للثبوت الذي هو اعم من الخارجي
والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط
للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت في الذهن بانه معدوم مطلقا بل ردناه
بينه وبين الموجود في الجمله فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضماير في تصوره وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود
عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل
والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله وايضا فانه اى نفى الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته يقتضى خلو الماهية عن الوجود
وسنبطله في مسئله ان المعدوم ليس بشيء اذ نستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم
وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي التردد بينه وبين العدم قال في المحصل وقد ظهر انه ليس لقولنا السواد
موجود والسواد معدوم معنى محصل ولا يكون للتردد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن ان يكون
ذلك التصديق بديهيا والشيء وهو ان يكون التردد في قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره
وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا باطل ايضا لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لانه
حكم بوصف الايجاب وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب
ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفيه ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفيه
ليست عدميه لانه نقيض اللاموصوفيه وتذكير الضمير للنظر الى الخبر وهى اى اللاموصوفيه عدميه لصدقها على المعدوم
فان المعدومات لا تتصف بالالوان والحركات فالموصوفيه ثبوتيه والا ارتفع النقيضان اعنى الموصوفيه واللاموصوفيه
اذ لا ثبوت لشيء منهما ولا وجود له والا اى وان كانت الموصوفيه وجوديه فاما نسبتها الى نفس الموصوف والصفه فلا
يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفيه جزءا لهما او غيرهما يعنى به ما كان خارجا عنهما
قائما بهما فلهما ح موصوفيه بها اى بتلك الموصوفيه القائمه بها فينقل الكلام الى الموصوفيه الثانيه فلها تكون ايضا وجوديه
قائمه بها وهناك موصوفيه ثالثه فيتسلسل الموصوفيات الى لا نهايه وهو باطل واذا لم يمكن الموصوفيه عدميه ولا وجوديه
فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون للجزء الثبوتي من قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون
معنى صحيح هو باطل قطعا فاذن الحق منه هو السلب وانتم لا تقولون به اى يتعين الجمع في الجزء السلبي الوجه الرابع

من الوجوه الاربعه الداله على ان اجلى البديهيات ليس بيقيني ان يقال الواسطه المسماه بالحال ثابته بينهما اى بين الموجود
والمعدوم لما سياتى بيانه في الموقف الثاني واذا اثبتها قوم بلغوا في الكثره الى حد يقوم الحجه بقولهم ونفاه الاكثرون
وادعوا ان البديهه شاهده بالانحصار في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي بغيره فان الانحصار فيهما
ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقه الاولى البديهي بغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس ببديهي بالبديهي وحيث جاز
الاشتباه فيه فلا ثقه به بل لا ثقه بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعه ان قولنا الشيء
اما ان يكون او لا يكون ليس يقينيا فلا يكون غيره ايضا يقينيا وهو المطلوب وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب ولذلك
تركه واشار الى اجوبه الوجوه الثلاثه فقال والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هناك
محمولا فيراد به مفهومه وهو اى مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم على انه تركيب تقييدي لا اى ليس مفهوم
المعدوم ان ثمه ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر والا اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفه بالعدم فيها
وانه باطل وهو اى مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصورا او لكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت لكونه
متميزا وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم ما ذكرتم في الوجه الاول من ان
اجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم
المعدوم فهو مسلم فيلزم ح ان يكون مفهوم المعدوم متميزا او ثابتا في الذهن ولا استحاله فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق
عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من ان اجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود
انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما فممنوع وان اردتم به انه يقتضي تميز مفهوم المعدوم
المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهومه حقيقه وللعقل سلبها فهناك عدم خاص فقد عرض لمفهوم المعدوم
مطلقا وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيما له انما يلزم هذا في رفع حقيقه المعدوم ولا استحاله فيه ايضا اذ يكون عدم المعدوم
المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص قسما منه والحمل اى حمل الموجود على السواد
انما يصح للتغاير مفهوما فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود والا لكان هو هويه اى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم منها
عدم الافاده كما في قولنا السواد سواد ولا الحكم باتحاد الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول
من الوجه الثالث اعني قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول في هذا الشق اعني قوله
فهو في نفسه معدوم الى آخره اعتمادا على ما سيجيء من ان الماهيه في حد ذاتها ليست موجوده ولا معدومه وانه يسلم
من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وهذا اعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الثاني
من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفيه جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق ايضا وحاصله ان الموصوفيه
ونحوها من الامور الاعتباريه كالامكان والحدوث والقدم لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كاللامتناع
ونقيضه اعني اللاامتناع اذ لا وجود لهما في الخارج بلا شبهه وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا انما المحال
ارتفاعهما في الصدق لان تناقضهما انما هو باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج وستستفيد انت فيما يرد عليك من
المباحث الآتيه زياده تحقيق يتعلق به اى بذلك البحث الذي نبهناك الى الجواب التفصيلي فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما
تركنا جوابه ايضا الشبهه الثانيه للقادحين في البديهيات فقط انا نجزم بالعاديات التي جرت فيها العاده

بالاوليات التي هي البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وطمانينة العقل مع ان العاديات لا
احتمال لها فكذا البديهيات فمنها اي من العاديات ما نجزم بها ان هذا الشيخ الذي رأيناه على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة
على هذه الهيئة بلا اب وام بل تولد منهما ملتبسا بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا من ترعرع الصبي اي تحرك
ونشأ الى ان شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها ان اواني البيت لم ينقلب بعد خروجي عنه اناسا فضلاء محققين في
العلوم الالهية والهندسية ولا احجاره اي ولم ينقلب احجار البيت جواهر نفيسة ولا ماء البحر الذي رأيناه من قبل دما
وعسلا وان ليس تحت رجلي الآن ياقوتة من الف من ومنها ان المجيب عما خوطب به بما يطابقه حي فاهم لما خوطب به
عالم بما يطابقه من الجواب قادر على التعبير عنه ثم اذا تاملنا في هذه القضايا التي ذكرناها لم نجد مما يجوز الجزم
بها لكان لا احتمال اي احتمال الغلط قائما في الكل اي في كل من هذه القضايا باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد
الكل الاشياء عندهم الى القادر المختار فلعله اوجب اي اثبت واوجد باختياره شيئا من ذلك اي مما ذكر
من الشيخ المتولد دفعة ونظايره من الامور المستبعدة التي لم تجر بها عادة للامكان فان هذه الامور المستبعدة
جائزة ممكنة في حد ذواتها قطعا وعموم القدرة لجميع الممكنات مستقربة كانت او مستبعدة واما عند الحكماء فلاستناد
الحوادث الارضية عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة عن حركاتها فلعله حدث شكل اي وضع غريب فلكي لم يقع
فيما مضى من الزمان مثله او وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشكل الغريب بتقارب الامثال الا في الوف من السنين كثيرة جدا
بحيث لا يضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وايضا انما فصل منع القضية عن القضايا بالتنافي
لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعني تبديل صورة الملك فانا نجزم بان ابني هذا ليس جبرئيل وكذا الذبابة التي
نراها ليست جبرئيل وانتم يا اهل الملة تجوزونه اي تجوزون ما ذكر من كون ابني او الذبابة جبرئيل اذ تعتقدون انه
كان يظهر تارة في صورة دحية الكلبي وكان له اجنحة دون كروبي الذباب والجواب ان الامكان اي امكان
نقائض ما نجزم به من العاديات لا ينافي الجزم بالوقوع اي بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا
يزول بالتشكيك اصلا كما في بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزما لا يتطرق اليه شبهة
مع ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موضعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال
النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة الثانية لمنكري
البديهيات فقط ان للامزجة والعادات تاثيرا في الاعتقادات فيقوى الغضب بحسب المزاج يستحسن
الايلام ولا يستقبحه بل ربما يتلذذ به وضعيف الغضب يستقبحه جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع
بها ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاد به برهة من الزمان ونشأ عليه فانه يجد ادعية ذلك
يجزم ان صح له ما يظهر بحقيته يجزم بصحته وان كان باطلا وببطلان ما يخالفه وان كان حقا جاز ان يكون الجزم مما
نحن فيه الكل اي كل ما حكمت به لمزاج او عادة عاما من جميع افراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا يكون نقيضه
[illegible] القضايا الصادرة عن الامزجة والعادات المخصوصة لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات
ونرجع ذلك لنجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول لا نم
امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات اذ قد لا يشعر ببعض من الهيئات المزاجية او العادية فكيف يفرض

الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به وان سلم امكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر الا يرى ان الجبلي
لا يزول عنه بمجرد فرض خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد
فرض زوالها والخلو عنها والجواب انه اي ما ذكرتم من تاثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في
القضايا لا يدل على جواز كون الكل اي جميع القضايا البديهية كذلك اي حاصلة بتاثير المزاج او العادة فان الجزم بكون
الكل اعظم من الجزء ليس مما للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط
قولهم [illegible] دلت على انه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما وما نجو
[illegible] الجزم بمقدماتهما مع ان احديهما اي احدى تلك المقدمات وهي الامور المعتبرة في صحة الدليلين خطاء
[illegible] احدهما خطاء بل كانت باسرها صوابا لاجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين حينئذ واذا كانت
[illegible] جزم بصحتها العقل فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل لا نم العجز عن القدح فيهما دائما فان
[illegible] يبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين عن كثب اي قرب فلا يحصل العجز ولو انا الجزم
[illegible] في ان ما لا يجوز الجزم به كاف في رفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات
ذينك الدليلين المتعارضين بديهية ان البديهي ما يجزم به بمجرد تصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف البديهي على
تجريد حال تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه اي في تجريد الطرفين
وتعقلهما على ذلك الوجه خفاء ووجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الغلط الى البديهي لهذا السبب فلا يلزم
رفع الثقة عن البديهيات التي جرد الطرفان فيها على ما هو حقها الشبهة الخامسة لهم انا نجزم بصحة دليل اوله اي ازمنة متطاولة
ونجزم [illegible] ثم يظهر لنا خطاؤه ولا يبقى معه شبهة ولذلك تعمل المذاهب السابقة وادلتها المتخالفة اذ ربما
[illegible] بالعكس فجاز مثله في الكل اي كل ما نجزم به من البديهيات فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة
ان لاهل كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعي صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها اي البداهة في تلك القضايا
[illegible] فيها وانكارها مما يوجب الاشتباه في البديهيات باسرها ورفع الامان عنها وذلك لاشتباه
البديهي بغيره على اهل الطائفتين منهما فلنعدد عدة منها اي من تلك القضايا التي وقع النزاع فيها الاولى التحسين والتقبيح
[illegible] قالوا الحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء واتفقوا على ان الحاكم في
القضايا [illegible] من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة الثانية انهم قالوا العبد موجد لافعاله استقلالا
[illegible] فعلها وتركها بيده زمام الاختيار رفعا وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي ونفاه اي الاشاعرة والحكماء
[illegible] اي قائلا بلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة اخرى فانه لا بد له اي للفعل الصادر عن العبد
من مرجح [illegible] على الآخر فان حركته يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور
[illegible] على الآخر فهو اي فذلك المرجح من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والا تسلسل ما صدر عنه من
[illegible] ذلك المرجح امر واجب الارادة به اما بغير واسطة واما بوسايط فان استناد الجائز الى الواجب
امر [illegible] فلم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثابتة للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا
بالبداهة [illegible] في ظلمة الليل [illegible] ولا يمنع ايضا بالبداهة رؤية ما لا يكون حاجبا بلا اثر [illegible]

رؤية الاشباح في المرآة فانها في حكم المقابل وجوزه اي ما ذكر من الرؤيتين الاشاعرة فقد كذبوهم في دعوى الامتناع
فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة للكل اي الجمهور من الحكماء والعوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها
باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة ويشهد به بديهة العقل والنظام اي نفى بقاء الاعراض الاشاعرة وكثير من المعتزلة وزعموا
انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين
له فان البديهة تشهد بان ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وانكره الموحدون من اهل الحق
اي اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمي السادسة للمتكلمين القائلين
بالخلاء قالوا الجزم بالبديهة انتهاء الاجسام الى انتهاء كل واحد منها الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء النافون للخلاء
ويقولون هو من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا
بزمان ولو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب يكذبونهم
في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا لا حدوث لشيء الا عن شيء آخر هو
مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث شيء لا عن شيء آخر والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء
التي لا تعلق لها بالمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يرجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح ويجوز المسلمون من القادر
فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح بدعواه العاشرة للمتكلمين قالوا الانسان محل الالم واللذة
اي يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم والقوى الحالة فيه وسواء ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى آلة
اي للانسان وليس هو ذات الانسان وقال في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بوجود المه
ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل
قوتها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة الحادية عشر للاشاعرة قالوا انا نعلم
بالبديهة الفعل عن نائم او معدوم وجوزه المعتزلة تولدا وجوابها اي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب
الشبهة الرابعة فقال في جواب الخامسة لا نم ان مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته اولية بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهة
قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات
كما عرفت وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا الضرورية ولذلك اوردها الامام الرازي
في شبهة السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة من الاولية فيما سلمناه لكن الاولى قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه
في الاوليات وقد اجيب عنها اي عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة بان الجازم بها اي بتلك القضايا التي ادعت اصحاب
المذاهب انها بديهية الوهم لا بديهة العقل وهي اي بداهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ تحكم بما يستلزم نقائضها اي
نقائض الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم بان الميت جماد لا يخاف منه ومع ذلك تنجر الى نقيض ما حكمت به من ان الميت
يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال اراد ان بديهة الوهم تحكم بما يستلزم نقائض من القضايا
التي جزمت بها اولا فيتوقف الجزم بها اي بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل الذي يظهر به كذب بديهة
الوهم اذ به يتميز بداهة العقل عنها فيدور اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي تستعمل
فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بنفسه على انها ليست جازمة بما يستلزم نقيضها اذ لو جزمت ايضا

لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به في بديهي ما لم يتيقن انه لا يستلزم
نقيضه اي ما لم يتيقن ان ذلك البديهي ليس في جزمات البديهة ما يستلزم نقيضه وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان
مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بان المقدمات المذكورة
فيها ليست صحيحة باجمعها فهي اما بديهيات او نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات
لكانت قادحة في انفسها وربما لم نقصد بايراد الشبهة ابطال البديهيات باليقين بل نقصد بها ايقاع الشك
فيها وكيف ما كان المال المقصود حاصل ثم انهم اي المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير الشبهة قالوا للخصوم منهم ان اجبتم
عنها اي عن هذه الشبه فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفو عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب
عنها اي عن هذه الشبه وانه اي الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا يبقى البديهيات ضرورية لتوقفها على
ذلك النظر الدقيق وهو اي عدم بقائها ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد الشبهة وايضا
فيلزم الدور لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان
كان بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه وان لم تجيبوا عنها عن الشبهة تمت ونفت الجزم
بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها و
ليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم نتعين عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب
لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه
الفرقة الرابعة المنكرون لهما اي للحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما
اي الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله المتفرع فيها ولا طريق الى العلم غيرها اي غير الضروري
والنظري وامثلهم اي افضل السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق
التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلابد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناه به لزم الدور وليس
ثم حاكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بتشكيكم هذا ببطلان الحسيات
والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلا منا لا نفيد ما قطعا بذلك البطلان
والوجوب فيناقض في نفسه كما توهمتم بل يفيد انا شاكون في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف وشاكون
ايضا في انا شاكون وهلم جرا فلا ينتهي في حال الى قطع شيء اصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية
وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشا مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة
مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله الانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى
وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شيء موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة
في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم
انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه ومنهم فرقة ثالثة تسمى
بالعندية وهم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث
كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس

نفس الامر شيء محقق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما
لا يخفى فساده فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ينقسمون الى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن
ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين
اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم
عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم اي مع السوفسطائية قد منعها المحققون
من العلماء لانها لافادة المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة محتاجا الى النظر
والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فالسعي في ذلك الخسران في المناظرة فلا اشتغال به اي بجواب ما
ذكروه من الشبه التزاما لمذهبهم ومحصل لغرضهم كما قرروه في قولهم ان احتجتم عنها بل الطريق معهم في الزامهم
ودفع انكارهم ان يعد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها
مثل انكم هل تميزون بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبكم وبين ما يناقضه فان ابوا الا الاصرار
على الانكار وجوازها اوصلوا نارا او يعترفوا الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه
وبين اللذة وهو من البديهيات فانا قد تحصل الحق ان تقدير كتب الاصول الدينية عن هذه الشبهات
تضليل لطلاب الحق وقد تعال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها فقيد بهم التشبث بما يرد ويمونه كيلا
يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي رأيهم **المرصد** الخامس في النظر اذ به تحصيل المطالب
الذي هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه قال القاضي الباقلاني
النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اسولة اربعة السؤال الاول ان الظن ينقسم الى مطابق
وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم مما ذكره في تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كذا قال
الآمدي وزاد عليه المص فقال او لا يطلب عاقل فان المطابق لكن من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون علما
لا ظنا ومنه ما يكون فيه او غلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفي بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استبعد
فقد يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود الاصلاح وتدبير
الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العلمية ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن مطلقا طلب الاخص
الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال الثاني غلبة الظن غير اصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه
اي عن تعريف القاضي ما يطلب اصل الظن فلا يكون تعريفه جامعا قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان
الرجحان ماخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح فكانه قيل او غلبة الاعتقاد التي في الظن وفائدة العدول
الى هذه العبارة هي التنبيه على ان الغلبة اي الرجحان ماخوذة في ماهيته وقد اجاب عنه الآمدي بان له اي للنظر
خاصتين افادة اصل الظن وافادة غلبته بان يزداد رجحانه ودونه متقاربا الى الجزم وقد اكتفي في تعريفه بذكر
احديهما يعني احدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل اي كل خاصة في تعريفه وفيه نظر اذ لو وجب جوابه هذا جاز الاكتفاء
بقوله يطلب علم فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احد الخواص لان ذكر الكل
غير واجب وفساده ظاهر للزوم خروج ما يطلب الظن مطلقا ولان من الخاصة الى الاكتفاء بها مع ذكر العلم غير شامل لافادة

فلا يكون جامعا اذ قد خرج ما يطلب الظن الخالي عن الغلبة المفردة بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين فانما يصح
في الخواص الشاملة السؤال الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي هي وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد
النظر تحديد لاقسامه فان ما يطلب العلم وما يطلب الظن قسمان داخلان تحت النظر فليس هذا تعريفا رسميا لان الاسم
اليهما خاصة له اي للنظر مميزة اياه عما عداه وقد يقرر هذا السؤال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود والمسئلة
الترديد بعبارة اخرى فيقال لفظ او للترديد وهو اي الترديد للابهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان والجواب منع
اي منع كون او في الحدود والتي ذكر فيها للترديد بل هو للتقسيم اي انواع ما كان من القسمين المذكورين في هذا الحد فهو من المحدود
وحاصله ان المراد بها وان قسمان للمحدود وحده هذا وهو انه الفكر الذي يطلب به الظن فهو في الحقيقة حد ان لقسمية
المتخالفين في الحقيقة المخصوصة المشتركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد بها وان الحد انما هذا وانما ذكر على سبيل الشك او
التشكيك ليس في التحديد السؤال الرابع لفظ الفكر في الحد زايد لا حاجة اليه اذ باقي الحد مغن عنه فانه يكفي ان يقال النظر
هو الذي يطلب به علم او ظن والجواب ان المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخييلية اي الذهنية لا العينية الحسية فلا يكون
منافيا لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت في المعقولات يسمى فكرا واذا كانت في المحسوسات يسمى تخييلا كيف
كانت اي سواء طلب بها علم او ظن او لم يطلب قال الامام الرازي في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او
ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كاكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكرناه جنس للنظر لا مرادف له على ما
هو المتعارف والباقي من الحد فصل له يميزه عن سائر الحركات التخييلية ولا يقال ان الفصل كاف في التمييز والجنس مستغنى
عنه في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على اصل الماهية والفصل تحصيلها وتميزها الا يرى انك اذا قلت النظر هو
الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما اوهم بتناوله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب
قال الآمدي لم يذكره احد من السوابق بل قال النظر هو الفكر بيانا لاتحاد مدلوليهما وما بعده هو الحد لهما وفيه تحمل
لان بيان الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلاف
بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر فهذا الحد الذي
ذكره القاضي تعريف شامل لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان في مفرد
او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه وله اي وللنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه
اي النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات
من المعلومات قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى اخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع
لخروج التعريف بالفصل او الخاصة وحدهما اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا
التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده وكونه اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نظرا
قليلا خداجا ناقصا كما قاله ابن سينا لا يستلزم عليلا لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده
التامة والناقصة قلت اسماؤها او كثرت وقد اجيب ايضا بان الامر مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما
مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زايد فيكون هناك ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق
شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الا انا

يجوز الخطأ ان قصد ما تركب من الداخل والخارج واما الثاني فلعدم انحصار التعريف بالمؤدي في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني
المؤدية جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطالب الى المبادئ الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطالب من غير احتياج الى
قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن الضابط للصناعة والاحتياط فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا
حد النظر بما هو المعتبر منه وهذا التحقيق ما نقله ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور
وثانيهما ان الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل للصحيح والفاسد فلا يصح تقييده بالصحيح فقط والا وجب تقييد الظن المذكور في الحد
بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب ايضا ان يوضع في الحد مكان قولنا للتادي قولنا بحيث يؤدي
ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة ايضا
بل هي مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا فلا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا
نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول
التصور والتصديق اليقيني كما هو والظن على ما يتناول سائر التصديقات ونقول الحق في تعريف النظر على مذهبهم بحيث
يتناول جميع اقسامه في التصورات والتصديقات بلا اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره هذا
واما من يراه اي النظر مجرد التوجه الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا
من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات التي
عن حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات
وقد يقال كما ان لادراك البصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة
المانعة من الابصار كذلك لادراك البصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه
وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم وهو ان المطالب الكسب
المجهولات من المعلومات وقد يقول لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات
مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين
فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله
على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة
لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب فهناك
حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ
الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول
هي مجموع ما بين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه
فهو لازم للحركة الثانية وقلما يوجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان يتحصل او لا من المطالب الى المبادي ثم منها
الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل
نحو المعقولات فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات
اخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات **المقصد** الثاني انه اي النظر ينقسم الى صحيح

وهو الذي يؤدي الى المطلوب وفاسد يقابله اي لا يؤدي الى المطلوب والصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا
مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب
المعلوم بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتادي الى المجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك
العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا اتصف
كل واحد منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بصحته في نفسه اعني تاديه الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله
ولكل ترتيب مادة وصورة اي لا بد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما فيكون
جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال صحته اي صحة النظر بمعنى تاديه الى المطلوب بصحتهما اي بسبب صحتهما
اما في التصورات فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة
وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة
للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب
المقدمات والادلة معا اي بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين وفساده بفسادهما معا او فساد احديهما فقط ومنهم
من قسمه اي النظر الى الجلي والخفي وهذا بعيد لان النظر يطلب البيان ولا الجامع فلا يتصف بما هو من
صفات البيان فلذلك جعله حقه وقال وتحقيقه ان الدليل قد يعرض له كيفيتان في الجلاء والخفاء لوجهين
احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المطلوب
فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى وسط اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب
قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر وذلك بان لا يكون المطلوب مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي
اليها بوسايط على مراتب متفاوتة في الكثرة والقلة واقل وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة
او يستند اليها ابتداء مع تفاوتها اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار
تفاوت في تجريد الطرفين كما تقرر في موضعه وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة يجري في المعرف ايضا فان اجزاءه
قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسايط بخلاف الاختلاف
بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر
حقيقة بل للدليل والمعرف والتجوز لا يمنعه بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على
هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا نظر جلي وذلك نظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اي غير ما ذكرناه
فلا نثبته اي لا دليل يدل على ثبوته **المقصد** الثالث النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته
وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل
الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فقال الامام الرازي
قد يفيد النظر العلم فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود وهو ما عندنا المدعى
وان سهل بيانه فانا قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى مؤثر
فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة وقل حد واه لان المقصود كما صرح اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان استدل

على ان الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم اذ لو كان
المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك الجزئي بعينه وقال الآمدي
كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معا في القطعيات احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه
يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد للعلم اي مناف له كالموت والنوم والغفلة وفائدة هذا القيد ظاهرة مفيد له للعلم فقد جعل
المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا يندرج
في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان المقصد الاصلي هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا
وفي نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر الذي يدعى انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ههنا
مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات
المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان العلم بلزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة
العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله ان
من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم
جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا
للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وكلاهما باطل
اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا وهذا اي كون
النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولانا نجد بينه اي بين الحكم بان النظر الصحيح يفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين
تفاوتا ضروريا معلوما ببديهة العقل ونجزم بانه اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول في القوة ولا نتصور ذلك
اي كونه دونه في القوة الا باحتماله للنقيض ولو بابعد وجه واذا احتمل النقيض ينتفي بداهته قطعا فلا يكون بديهيا
واما الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات للنظر بالنظر اذ نحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء
بنفسه وانه تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر
مفيدا لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفس الامر مع امتناع العلم به قلت المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة
معلومة الصدق لان المقصود بها [illegible] على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او
بانتفاء العلم به واختار في جواب الشبهة طائفة منهم الامام الرازي انه ضروري كما حققناه من كلامه في النهاية قولهم لو كان
ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف في الشيء مع كونه ضروريا لقوم قليل وكيف لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من
العقلاء البديهيات رأسا كما عرفت وذلك الاختلاف الواقع منهم فيها انما يكون لخفاء في تصور الطرفين في هذا
الحكم البديهي ولعسر في تجريدهما عن العوارض واللواحق ليحصلا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردوهما
كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية قولكم
نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما هو لاحتماله للنقيض ولو بابعد وجه
قلنا ممنوع بل ذلك التفاوت انما هو للالف والاستيناس بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا والخلاف مما لا يمكن فيه او التفاوت
في تجريد الطرفين ولا شك ان التفاوت الحاصل من هذين لا يقدح في البداهة وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري

ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل ان يعلم لكي يمكن
اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم وتحقيقه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث
انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال وهو تناقض فالصواب ما توهمتموه من ان نفي الشيء بنفسه متناقض لاجتماع
نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه
كما ان نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا دعوى الضرورة كما لخصناه والجواب انه اي امام الحرمين
انما منع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشيء بنفسه لا انه يسلم ذلك ويمنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك الانكار وتحقيقه
اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه وان اوضح العبارة انا نثبت القضية الكلية القائلة
كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيده او المهملة القائلة النظر قد يفيد العلم على اختلاف التحريرين بشخصية اي
بقضية شخصية حكم فيها على جزئي معين من افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما
قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعي المادة
والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فلانه لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها
للنتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم مشتمل
على ما يقتضي العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضي العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح
ينطوي على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه دفاع الموانع واما
الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع وبالجملة فهما قضيتان بديهيتان اذا
نظرنا فيهما افادتنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين
المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم
انه من افراد النظر او لا فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد يكون
القضية الشخصية ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرنا من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون
الكلية والمهملة بل يكونان نظريتين وذلك جائز لاختلاف العنوان في الشخصية والكلية والمهملة فيجوز
اختلافها في الضرورة والنظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشيء بكونه نظرا
كما في القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية الشخصية فجاز ان يكون تصوره
من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فيكون الشخصية ضرورية فلا يكون تصوره من
حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية
ولا استحالة فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت الكلية بحكم جزئي
معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوص ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد
موضوع الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في
تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات
المهملة بالنظر فلازمه الظاهر هو الدور ولذلك قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والاستدلال

غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة في القياس الضروري
الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فيكون حقة وقد قررنا كذلك في النظر على
وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي متن لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما
ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة ثم عورض منع الشبهة فقيل هو قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم ان كان
ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا ممنوع اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف انكار
اقلهم اياه فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه متناقض صريح لان المدعى
سالبة كلية فقد اثبت بموجبة جزئية مناقضة اياها ودفع المعارضة انما يتم اذا ادعى الخصم اليقين بمنع السالبة
الكلية اذ يلزم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر
مفيدا للعلم فلنا ان نختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض و
المنكرون طوائف سياقة كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة للمنكرين باسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم
منهم دون قوم والصواب ان اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير منصور وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية
اعني السمنية الا ترى الى قوله فصل قولكم لا شيء من النظر بمفيد والى ان منع الشبهة في قوة اولى الشبهة المنسوبة
اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما مؤداهما واحد ومدار الشبهتين على
ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة
السابقة يشتمل على تحقيق وتدقيق افردها عن الشبهة الاخرى الطائفة الاولى من انكر افادته للعلم مطلقا
اي زعم انه لا يفيده اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة
الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبه الشبهة الاولى العلم بان الاعتقاد
الحاصل بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطاء في الضروريات والتالي باطل
اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا ولذلك يعدل عن المذاهب ودلائلها لما يرى
من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية ومقبولة
عندهم مع وقوع الغلط فيها وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد
كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها
من نظر آخر يفيدها ويتسلسل اذ ينقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا
نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل
لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك
الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه كذلك معلوم
لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية قلنا نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات
انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر والما او غما او فرحا قولك قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده
بعد ذلك وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطأ الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا

والنزاع انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا كان او
فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا يتسلسل لجواز الانتهاء الى نظر خاص في صحيح الكلية الموجهة والمهملة
ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري وقال لا يتسلسل لان المقدمات
القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد بالمنظور فيه يفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا
فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية المقدمتان
لا يجتمعان في الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى حكم آخر بالوجدان
ومع لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا ويمنع منقوضة بافادة النظر الظن اذا كانت
متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء
فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد يجتمعان وذلك كطرفي
الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في
المتصلات والعناد في المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في
شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احدهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب
عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احدهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك
يتحقق الربط فيهما اعني الحركة المعتبرة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير العلم بها بل هو اي التوجه اليها هو النظر فيها
وملاحظتها قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى مقدمتين وملاحظتهما المعدتين عدم
اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممنوع واما حضورهما
عند النفس بان يلاحظ احدهما قصدا ويتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران معا وان
لم يكونا ملحوظين قصدا فهو كطرفي الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في
الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا احدقت بنظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو والعالم عنده
ففي حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك
مقدمة قصدا واستقلت بها ثم سرت الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا
فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة الثالثة النظر لو افاد العلم وعلم ان ذلك المفاد علم فمع العلم
بعدم المعارض المقاوم اذ معه اي مع المعارض في ظهوره للناظر يحصل التوقف لا الجزم بمقتضاهما يوجب
اعتقاد النقيضين ويقتضي احدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض جوز وجوده
لم يعلم ان ما افاده النظر علم وحق بل جوز كون نقيضه حقا وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اي
لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر يفيده وننقل ذلك النظر
الآخر ايضا محتمل لقيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه ويتسلسل
بل نظري يحتاج الى نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في
المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما ان العلم بان النتيجة حقة اي بان الاعتقاد

الحاصل بعد النظر علم موقوف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور المطلوب فيه بعد
النظر الصحيح القطعي ثم على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ثم
بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول موقوف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعي للعلم بحقية النتيجة
والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما يتوهم فانه بط لان المكتسب منه
هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها
نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بانها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ
المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الا يرى الى قوله
فعدم المعارض في نفس الامر ضروري اي معلوم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم
في نفس الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه او لا والاول ينافي كون عدم العلم
بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم
بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي والثاني وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه
هو المط قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة
فاذا تم النظر حصل العلم كما اذا تمت الحركة الحثيثة وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه يعني
النظر علة موجبة له اي للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا و
ذلك الاستلزام الذي هو بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر الشبهة
الخامسة المط اما معلوم فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل او لا فاذا حصل لم يعرف انه المط ولا حصل
العلم بان النظر يفيد العلم بالمط قلنا هو معلوم تصورا فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا
بثبوت النسبة او انتفائها فيتميز المط عند حصوله عن غيره بتصور طرفيه فيعرف انه المط وانما خص الجواب بالمط
التصديقي لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديقيات كما اشرنا اليه وشبهه ببعض الشبه السابقة والاتية
الشبهة السادسة ان دلالة الدليل اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه
على ذلك المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان
العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على
العلم بالاخر وان لا اي وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر
فيه مفيدا للعلم بالمدلول وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه وانه بط لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته
على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا يتوقف افادة النظر
في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل
غير كونه دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اي وجه الدلالة الامر الذي بسببه ولاجله ينتقل الذهن
من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظرنا فيه او لا وكونه دالا بالفعل على المدلول امر اضافي
مقيس الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اي افادة النظر فيه للعلم بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم

على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم
افادة النظر في العالم للعلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فموقوفة على النظر وح فلا يلزم الدور ولا كون
النظر فيما هو اجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده اي بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع
انفكاكه عنه فيقبح التكليف بذلك العلم لكونه غير مقدور ح بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه
حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه اي قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف
الاجماع لكونه واقعا في معرفة الله سبحانه وتعالى او لا يجب بل يجوز ح انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون افادته
اياه مجزوما بها وهو المط عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم
النظري الواجب الحصول كذا ذكره الامدي ويرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ح اذ علمه بان
الاجماع منعقد على ان معرفة الله واجبة فيكون مكلفا بها وحمل ايجابها اجماعا الى ايجاب النظر فيها عدول
عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري
الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد بما ينافي الضروري اذ الموجب للحكم فيه تصور
طرفيه فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لان
موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما ينافي ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله
عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به وايضا اذا سلمنا ان التكليف متعلق بالنظري الذي هو
غير مقدور فهذا الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم
العقل في تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور
عنه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول بط اذ لا
يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثاني بط ايضا لجواز طرو ضد العلم
بعده اي بعد النظر بلا مهلة كنوم او موت او غفلة ولا يتصور ح حصول العلم بعده قلنا يفيده
بشرط عدم طرو الضد كما اومأنا اليه عند تحرير المبحث حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه
ضد العلم يفيده الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو بط لانا
اذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فموجبه اي موجب ذلك الدليل الذي
نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما بط اما الاول فلانه يلزم ح مع
عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد
منه وهو ظاهر البطلان فانه لو يستحيل عليه العدم وجد العالم او لم يوجد واما الثاني فلانه يلزم
ح ان لا يصح الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم له
هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا بط لان الادلة ادلة في انفسها سواء نظر فيها
واستفيد العلم منها ام لا قلنا انه اي الدليل الذي نظر فيه واستدل به موجب وجود الصانع اي يستلزمه
من غير ان يكون محصلا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول اللازم نفي اللازم

او يوجب العلم به اي هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا يفارق الدليل على
حال نظر فيه ام لا وذلك لان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متنوعة على وجه الدلالة فقط و
هي المعتبرة في كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل الموقوفة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم
قد يكون علما لكونه مطابقا لموجب قد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد ولا تمييز
بينهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم
فاذن ماذا يؤمننا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقي
قلنا هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل لنا ظن العلم
بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضي الى المط فانه نعلم حينئذ بالبديهة ان اللازم منه علم لا
جهل مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال بتمييز العلم عن الجهل بركون النفس اليه دون
الجهل فان ذلك اي الركون مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما
دون الاخر وايضا فمنهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمينان
التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات
ميزت البديهة ان اللازم هناك علم لا جهل مخالف في بعض عوارضه الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون
قالوا انه اي النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع
فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى
والاخلق لذاته تعالى وصفاته وافعاله واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الحقائق الالهية من ذاته وصفاته
لا يتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب اليه الامام واما لانه انما
هو مختص بالمركب ولا تركيب في الحقائق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور
فامتنع التصديق ايضا قلنا لا نسلم انها لا تتصور بحقائقها قطعا لجواز ان يخلق الله فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق
صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يمكن الانتقال من اللازم
الى كنه الملزوم امرا كليا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفي في التصديق اليقيني تصورها بعارض ما وهو
حاصل بلا شبهة ثم هذا الذي ذكرتموه غير متكلم في الظن لانه ايضا تصديق متفرع على التصور فيجب ان لا يكون
حاصلا في الالهيات فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني اقرب الاشياء الى الانسان واولاها بان
يكون معلوما له حقيقته واحواله هويته التي يشير اليها بقوله انا وانها غير معلومة لا من حيث التصديق بوجودها
فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها من كونها عرضا او جوهرا
مجردا او جسمانيا منقسما او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن مع تلك
الكثرة الجزم بشيء من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الاقوال
في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متنافية
واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بالابعد منه وافادة النظر فيه العلم

وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما يرى قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة
له اصلا وكثرة الخلاف فيها لا يدل الا على العسر اي عسر معرفتها واما الامتناع اي امتناع معرفتها او عدمها فلا
يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان يكون معلومة لبعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك
نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت ان غير النظر الصحيح عسر مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع
فيه الطائفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله بلا معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات
عنا وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم ولا بد منه ان علم بقوله اي اخباره بصدقه في اقواله لزم
الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في
هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله بالعقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب
هذا الوجه بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع للمعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون
العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه الثاني لو لم يكف العقل في معرفة الله تعالى لاحتاج المعلم
فيها الى معلم اخر وتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله
في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه الى معلم اخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى
النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية
المناسبة لمعرفة الله على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا
يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل وهذا المعتمد انما يصح على من قال النظر
لا يفيد العلم في معرفة الله واما من قال انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بها
لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الاخرة ولا يكمل به الايمان في الدنيا كالماخوذ من غير النبي عم
فانه لا يتم به الايمان الا يرى الى قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا
منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم لم يرد عليه ذلك المعتمد الذي
ذكرناه وطريق الرد عليهم اجماع من قبلهم من هذه الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والايات
الامرة بالنظر في معرفة الله مع كثرتها متكثرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم فدلت دلالة
ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الايات طريق اخر للرد عليهم ثم للملاحدة وجهان الاول
انه كثر الخلاف من العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل
كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك
الانظار الصادرة عنهم فاسدة فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا يضركم ولا ينفعنا فان المفيد للعلم عندنا
انما هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم
الثاني ترى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي تكتفي فيها بادنى فطن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون
فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الالهية التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المط فيها اليقين

قلنا الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع فلا نسلمه ولا
يفيده كلامكم **المقصد** الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي قيلت
بها ثلاثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اى حصول العلم عقيب النظر بالعادة وانما
ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله تعالى ابتداء اى بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا
يجب عنه صدور شيء منها فلا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق
بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والرى بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود
الاحراق والرى بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق
بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء
العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج
الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب عنه ولا عليه وهو دائمي او اكثري فيكون عاديا الثاني
مذهب المعتزلة انه اى حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله قالوا الفعل
الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد
والمفتاح فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد
والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اى بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه فطريق الرد على المعتزلة
ما سيأتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فعارض الاصحاب ابتداء النظر الزاما لهم
حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدأ كذلك اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام
العلم بالمنظور فيه واجابوا اى المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم
مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان
ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح
فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس الفقهي الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اى وان
لم يصح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد ثمة اى في التذكر قال
ابو هاشم صرح بان التذكر الناسخ للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو مولدة لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل انه اى
قياس الاصحاب قياس مركب يعني مركب الاصل وللخصم فيه منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم
في الاصل فانه نقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة في الفرع الذي
هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم تولده وايضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس
الاصحاب بانهم قالوا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا
يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال الثالث مذهب الحكماء انه بالاعداد
فان المبدأ الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض يتوقف حصول الفيض منه

على استعداد خاص يستند عنه اى ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل
فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اى لزوما عقليا وههنا مذهب رابع
اختاره الامام الرازي وهو انه اى العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه
قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب
من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة وبديهة
ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هيئة امتنع ان لا يعلم
ان العالم حادث وهذا الاستدلال في سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليها من
بياناتها واما انه غير متولد من النظر فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر
واقعا بقدرته تعالى لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله ابتداء وكونه قادرا
مختارا وانه اى ومع القول بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب منه كما يزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا
مختار ولا وجوب عليه ايضا كما يزعمه المعتزلة وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى
وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان
الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن
بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد
ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاده تعالى
وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه **المقصد** الخامس شرط النظر اما
مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد الحياة امران الاول وجودي وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف
وسيأتي تفسيره الثاني عدمي وهو عدم ضده اى ضد النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره
وهو كل ما هو ضد للادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك ومنه
ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه لتمكن
طلبه والجهل المركب اعني الجزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول
فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على
النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند ابي هاشم فان قلت
اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فما ذا نقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر
فيلزم ح اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني يعني ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو
العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو اى هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم
ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة في
طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمينان بسبب تعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط
للنظر الذي يطلب العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا له واما

الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فامران الاول ان يكون النظر في الدليل دون الشبهة وهي التي
تشبه الدليل وليست به الثاني ان يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المدلول وهي امر ثابت
للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث والامكان للعالم فان النظر في الدليل
لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل الى المط لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم
باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره **المقصد** السادس النظر في معرفة الله تعالى اي الذي يحصل
تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته
اي ثبوت وجوب النظر في المعرفة فهو يعني طريق الثبوت عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا
فلهم في اثبات وجوب النظر المؤدي الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث
الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار
رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر
المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
قال عم ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل
المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي لدلالته
لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب
النظر ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد
يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة موقوف على امكانها وليس امكانها باعتبار
كونها ضرورية لان الانسان لو خلي ودواعيه من مبداء نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك
اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان معرفة
الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال
عليه اي على كل واحد منها في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه
اي عن ذلك الاشكال الثاني انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها
كذلك انما يكون بايجاب الله وامره وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل
اي تكليف بتحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل فان الغير العارف به تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو
ايضا باطل قلنا المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف
فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب ولم يقل له انك مكلف لا من
لا يعلم انه مكلف الثالث سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نسلم وقوعه قولكم اجمعت الامة على ذلك
قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها عادة كما لا اجماع منهم على اكل طعام واحد وعلى كلمة واحدة في

آن واحد قلنا يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله
من توفر الدواعي الى اتباع الشريعة ومعرفة احكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم
من الاجماع على طعام واحد او كلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم تختلف امزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم
الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح ان يتمسك به وانما امتنع نقله لانتشار المجتهدين
في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اقوالهم وجواز خفاء واحد منهم اما لخموله
او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا او جواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة المفضية
الى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قول تفوه به وجواز رجوعه عن حكم افتى به بتغير اجتهاده قبل
قول الآخر بنفيه الى غير ذلك مما ذكرنا وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في
القطعيات قلنا ما ذكرتموه منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب
الصلوة الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقدم الدليل القاطع على الظني الخامس وان سلم نقله بعد تسليم امكانه
وامكان نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل اي كل واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطاء على الكل من حيث هو
كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطاء الصادر من احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد
آخر وهكذا الى ان يشملهم الخطاء باسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع
حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت
اليها ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكميهما فان كل
واحد من الانسان يسعه هذه الدار ولا يسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فمدفوع بما
علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة السادس منع وقوع الاجماع عليه اي على وجوب المعرفة
بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي عم واصحابه واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم
وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها
قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز
ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غايته اي غاية ما
في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك
القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك
والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نقول انه اي العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان
الوجوب الذي ادعيناه اعم من ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين
احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار
السابع سلمنا الانعقاد والاجماع على وجوب المعرفة لكن لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد يحصل المعرفة
بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا هممهم

وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا اى يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية
كما يقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية
والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة يفيد العقائد الحقة التى لا يحوم حولها شائبة
ريبة واما اصحاب النظر فتعرض لهم فى عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الخصم قلنا كل ذلك يحتاج
الى معونة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج فيما دونها الى قول الامام
وشبه النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بها كذلك لا تحصل المعرفة
الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد
النظر وان لم يقدر على تحريره وتقريره وكذا الحال فى التصفية الا يرى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى
يؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر او قلنا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا
بالنظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات
شاقة ومعاملات كثيرة قلما يفى بها المزاج فهى فى حكم ما لا يكون مقدورا او قلنا نخصه اى وجوب النظر فى
المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون ممكنا الا منه كجمهور الناس او من عرف انه بغيره من
الطرق النادرة التى توصل الى معرفة لم يجب النظر عليه لنا من سلمنا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم
من هذا وجوب النظر اذ الدليل الذى ذكرتموه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما توقف على
النظر توقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم
من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا
والمقدمة مقدورة بمعنى ما لا يتم الواجب الا به مقدورة والوجوب ههنا اى وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان
العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او الشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك
واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة والحج اذ ليس تحصيل النصاب
والاستطاعة واجبا فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق
فلا يلزم وجوب مقدماتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان
الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا يرى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود
الطهارة ومن ثمه عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك الشارح لا نم
ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعى اما خطاب الله او ترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه
بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اى لا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هى مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب لسببها المقدور الذى هو النظر وذلك كمن
يؤمر بالقتل الذى هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذى هو السبب الموجب للازهاق
وهو ضرب السيف قطعا اى هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا والحاصل ان المقدمة
اذا كانت سببا للواجب اى مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه فايجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق

الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق بالظاهر
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور ومن حيث هو مقدور فاذا كلف
بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت
المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشى للحج فان الواجب ههنا تتعلق به القدرة
بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة وقد يجاب عنه بانه اى العبد لو كان مأمورا بالشئ
مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشئ عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه
والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف
بها فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها
وعدمها يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا
تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقى فقد وجب الشئ مع عدم المقدمة
قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان التكليف بالشئ
مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على
هذا بان تقول تقريرها اذ المحال ان يجب وجود شئ مع عدم المقدمة وتجعل لفظ مع متعلقة بالوجود
المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بسياق الكلام العاشر المعارضة
لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس واجبا احدها انه اى النظر
فى معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة فى الدين اذ لم ينقل
عن النبى عم واصحابه الاشتغال به اى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر
الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لما ورد
فى الحديث وهو انه قال عم من احدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد اى مردود جدا قلنا ما
ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما و
يقررونها مع المنكرين لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبى عم ويوردون عليه الشبه والشكوك
ويطالبون بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال الله تعالى فيهم بل هم قوم خصمون وكان النبى عم
يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة والقرآن مملوء منه اى من البحث عن تلك الدلائل
التى يتوصل بها الى العقائد الدينية واثباتها عند الخصم وهل ما يذكر فى كتب الكلام الا قطرة من بحر
مما نطق به الكتاب الكريم الا يرى الى قوله تعالى قل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله وان
كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
الى آخر السورة فانه تعالى ذكر فيها مبدأ خلقة الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهى
العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذى انشأها
اول مرة وهذا هو الذى يعول عليه المتكلمون فى صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد

اول مرة وحكم الشيء حكم مثله واذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبههم التي
حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة من وجهين احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها
ببعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة
والثاني ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحياة تستدعي رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل
شيء فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى جواب الثاني بانه جعل لكم من الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة
الظاهرة فلان يقدر على ايجاد الحياة في العظام الرميمة اليابسة اولى لان المضادة ههنا اقل ثم ان لمنكري الاعادة
شبهة اخرى مشهورة على ان الاعادة على ما جاءت به الشرائع يتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر و
ذلك يبطل لاصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر اما يسلم كونه خالقا لهذه
السموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات
وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شيء قادر على مثله لا محالة قال في نهاية العقول ان الآيات
الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول
والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها نعم انهم يعني ان الصحابة لم يدونوه اي علم الكلام كما دونا
ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب
كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه وذلك اعني ترك التدوين
والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان ووحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان
الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما يعرض لهم من شك او شبهة كل حين من الاحيان
مع متعلق بالاختصاص اي اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم يكثر الشبهات معطوف على ما قبله
بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث من الشبهة
في كل حين من الاحيان السالفة فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين
الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك اي عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه
ارباعا من العبادات والمبايعات والمناكحات والجنايات وابوابا وفصولا كما ميزناه كذلك ولم يتكلموا فيها
اي في اقسامه وما يليه بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة في القياس و
القلب وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلة والجمع وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو
ان يفرق بينهما بخصوص ما وجد مما فلا يصح وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا دخل له في العلية وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد
ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح
في الكلام وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة هذه اشارة الى ان قوله نعم الى آخره منع لكلية الكبرى القائلة كل بدعة
رد وتحرير الجواب انه ان ادعيت ان النبي عم واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال
بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرنا من التواتر الذي لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات
والتفاصيل بدعة مطلقا فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وتابعيها

ثاني وجوه المعارضة انه عم نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر
فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا و
قال عم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل
انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة
وارائة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل
هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه
واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل
الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي القدري روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم معذبون فقال عم ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شيخا قال لعلي املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي
وعتق امتي فقال علي املكتها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت
املكها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما ترى والنظر غير الجدل فان الجدل هو المنازعة لالزام الغير والنظر هو الفكر
ولا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض
ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون هذا مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجوه المعارضة قوله عم عليكم بدين
العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا
ان صح الحديث اي لم يصح اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن
عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوزة قال الله تعالى هو الذي
خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم
بدين العجائز ولئن سلم صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر به ونهى
عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد فلا يعارض القواطع وما استدللنا به
على وجوب النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر
وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه طريقتهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا
اي يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
اي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته والجاء به علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا
الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له
خوف وغيره اي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها
جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف وهو اي الخوف
ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضررا مع قدرته
عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكان

لا يتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم
حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليها من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور
لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل
ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكروه
وان لهم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا ولئن
سلم حصول الخوف فلا نم انه اى الخوف الحاصل بالنظر يدفعه اى الخوف اذ قد يخطئ فلا يقع النظر
على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر لا يقال الناظر فيه اى في معرفة الله تعالى
احسن حالا قطعا من المعرض عنه بالكلية لانا نقول ذلك ممنوع لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب
الذي هو اشد خطرا من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء الا ترى الى قوله
عم اكثر اهل الجنة البله ثم لنا في انه يعني النظر والمعرفة لا يجب عقلا بل في انه لا يجب شيء عقلا بل
سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا
قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب
قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل
بعثة الرسل ومحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا
يتركون الواجبات ح فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالاية لا يقال المراد بالرسول
في الاية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية او المراد من الاية ما كنا معذبين بترك الواجبات
الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من حمل
الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والاصل وح لا يجوز
صرف الكلام اليه الا بدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتج المعتزلة بانه لو لم يجب
النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف
حين يامره النبي عم بالنظر في معجزاته وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته
ليظهر له صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه ولا يجب
النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي
ما لم انظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجود النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال
ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي عم على دفعه وهو معنى الافحام واجيب عنه بوجهين الاول
النقض وهو انه اى ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك الالزام بين الوجوب الشرعي
الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا
اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال
عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم

الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل
واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس
اي من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي عم له للمكلف مقدمات بينة وينبهه اليها
بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا
الى تنبيه على طريقة مع تلك المقدمات ونظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات لحصل
بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتم من المقدمات الدقيقة الانظار
باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر له اي للمكلف فلا يستمع اليه اي الى النبي
وكلامه الذي اراد به تنبيهه هناك ولا يأثم بتركه اي بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد
وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام الوجه الثاني الحل
وهو ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه
بحسب نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب
في نفس الامر على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع
لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما فلو توقف الوجوب على
العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس
الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف بثبوته
او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من
لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من
العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر علي ما لم
انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب و
النظر فيه **المقصد** السابع قد اختلف في اول واجب على المكلف انه ماذا فالاكثر
ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله اذ هو اصل المعارف والعقايد الدينية وعليه
يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه
لانه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني
وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب
ومقدم على النظر المتقدم على المعرفة وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد
الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد
الواجب بالقصد الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا
والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر
الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما هو في السبب المستلزم دون

غيره ثم ان المص الحق فى كتابه الذى هو بخطه هكذا والاقان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا
فالقصد الى النظر وهذا اوفق بسياق الكلام لشمول المذاهب الثلثة المعتبرة الا انه يدل على ان
القصد غير مقدور ويرجح كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج
الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور بطل اتفاقا قال الامام الرازى
ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة
والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات
كيف كانت فهو القصد وقال ابو هاشم هو اى اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر
بل سابقه شك يقتضى طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما ينافيه الا ترى انك اذا تصورت
طرفى المط فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء
الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمط او بنقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم
ورد قول ابى هاشم بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ
لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء عند ابى
هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا يتم كونه غير مقدور وقال الآمدى
والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور اذ له
ان يترك النظر فيدوم الشك وان ينظر فيزول الشك وانت خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم
لان الذى يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه والثانى و
هو الصواب فى الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده مقيد بالشك على ما يقتضيه قاعدته لان
الخوف المقتضى لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور باختلاف الناس
فى الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون ايجابها
ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب
لم يكن ايجابا بتحصيل النصاب ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا فرع ان قلنا اول الواجب
الاول النظر فمن امكنه زمان يسع فيه النظر التام والتوصل به الى معرفة الله تعالى ولم ينظر فى
ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان مات حال
البلوغ فهو كالصبى الذى مات فى صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه
فان شرع فيه بلا تاخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا
واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتاخير
وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة فيفطر ثم تحيض فى ذلك
اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم يمكنها اتمام الصوم وانما خص الفرع بالنظر لانتفائه
نما يأتى منه التفصيل الذى ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيه راجع الى

فى النظر وقد يقال فى هذا التخصيص ايضا الى انه المختار فان القصد الى النظر من تتمته كيف ولو وجب وان امكن ايجابه
وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر **المقصد** الثامن الذين قالوا
النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا فى النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد الذى لا يطابق
المنظور فيه على مذاهب ثلثة احدها واختاره الامام الرازى انه يفيده مطلقا سواء كان فساده من جهة مادته
او من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غنى عن المؤثر امتنع ان لا يعتقد ان العالم غنى عن المؤثر
ضرورة وهو جهل وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعنى التفصيل
كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب والمختار عند الجمهور انه
لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا مادة او صورة وقد احتج عليه بانه لو افاده واستلزمه لكان نظر المحق فى
شبهة المبطل يفيد الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا ومستلزما للعلم
والا اى وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا لكان نظر المبطل فى حجة المحق يفيد العلم فان قلت شرط افادة
العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة فى النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم قلنا هو مشترك اذ شرط
افادته اى النظر الفاسد الجهل اعتقاده اى المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل واثبته
اى المذهب الثانى الذى هو عدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل اى ليس له
فى نفس الامر ما لاجله يستلزمه وان كان قد يجلبه اتفاقا كما فى المثال الذى اورده الامام الرازى بيانه ان النظر
الصحيح انما هو فى مقدمات لها فى نفس الامر الى المط بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمط عند اعتقاد اضداد العلم
قال الآمدى ان الدليل المنظور فيه مع المط على صفتين فى ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك
فان الشبهة المنظور فيها ليس لها فى نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها يكون مستلزمة للمطلوب بل
استلزامها اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المط لاجلها وهو مخطئ فيه الا يرى انه اذا
ظهر خطاؤه فى اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة اصلا فالنظر الصحيح يتوقف على وجه دلالة الدليل على المطلوب
الرابطة بينهما فى نفس الامر بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل اذ ليس الرابط
فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد
بذلك الخلاف اعنى الجهل المركب بالمط ولا خفاء به اى بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذى قدمنا
وقول الامام الرازى فى المثال الذى اورده من اعتقد هاتين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكرتم
حق ولكن ليس الشان من اتى بالنظر الفاسد فيه اى فى ذلك المثال اعتقده كذلك اى اعتقد ان مقدماته حقة صادقة
بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له للبعض بسبب اعتقاده
ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك
النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك
نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علما له فيما ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن
هناك ايضا نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب معتقدات غير مطابقة وليس له تصديق غير مطابق والتحقيق

انه لا استحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات
الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق اللزوم في الاولى دون
الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة
العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بان يكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب للاستلزام العقلي بحسب
الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من
التحرير فانما يتأتى على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فنقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالته
الدليل عليه بحسب نفس الامر لاجله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال
العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون
النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب
اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة ورابطة عقلية بينهما يكون منشأ للاستلزام وثالثها ان الفساد ان كان من
المادة فقط استلزمه لما مر من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم دون الجهل
فالصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد تبين
في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة والا اي وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة
فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب العقيمة وهي التي فسدت صورها سواء كانت مقدماتها صادقة او
كاذبة لا تستلزم اعتقادا اصلا لا خطاء ولا صوابا **المقصد** التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر
قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من يعلم ان هذه بغلة
وكل بغلة عقيمة قد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى
واندراج مثل هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا
ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر للعلم لان العلم بان هذا مندرج في
ذاك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم
اي بان هذا مندرج في ذاك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليها
اي الى المقدمات الاخر مرتبة معها ووجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع العلم بالمطلوب
والجواب لا نسلم ان ذلك الذي وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمتين
الى النتيجة فانه قال هكذا فلا سبيل الى ادراك مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن
للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب فالتفطن للجهة المذكورة اي تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور
دون التصديق فلا تسلسل وقد احتج البعض يعني القاضي البيضاوي على رأي ابن سينا وكون التفطن شرطا
للانتاج باختلاف الاشكال في الخفاء والجلاء في الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين
مع ان انتاج احدهما للنتيجة بين جلي وانتاج الآخر خفي يحتاج الى بيان وما ذاك الا لان هيئة الاول قريبة
من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل او تنبيه وفيه نظر لان اختلاف

اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاجها لبعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها لبعض آخر منها وتفصيل
الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين
كما في الاول والرابع كان اللازم في احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد
يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات
او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر
بينا والحق انه ان اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما
ينبغي فمسلم لانه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب مخصوص بينهما كافيا في حصول المطالب لكان العالم بالقضايا
الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي
هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة النظر كما مر وان اراد امرا آخر وراءه اي وراء الاجتماع المذكور فممنوع اذ
لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب
والهيئة ومن ان يكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا
سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى
المقدمتين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا
ولكن ذلك الظن **المقصد** العاشر قد اختلف في ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول
قال الامام الرازي ههنا دليل مستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما
ولا شك انها متغايرة فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما تقول العالم دال
على وجود الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له
عارض وقال آخرون لا يجب ذلك اي كون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا
اي وان لم يدل الشيء على غيره بذاته وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة يغايره ولزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي
هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة يغايره وهكذا
الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله والصانع بل كل ما هو
مغاير له فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع فليس ثمة امر ثالث
غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هؤلاء قريب مما قاله مشايخنا من صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سيأتي بل يشبه ان
يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل ويتفرع على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد
المحصل هذه المسئلة انما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون
وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما
سواه هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري ليس له وجود في الخارج كالامكان
والحدوث **المرصد** السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بتوسط النظر
وفيه مقاصد الاول في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية هو اي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب الخبري الامكان

لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل بكيفية امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المط فلا يمكن
ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من
شانه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المط كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ايضا وليتناول ايضا التصورات المتعددة
غير ماخوذة مع الترتيب فانه يلزم تناوله للمقدمات اذا لم توجد مع ترتيبها واطلق المط ليتناول المط التصوري والتصديقي
ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا فكذا المط الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المط تصورا يسمى طريقه الذي
يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا وان كان المط تصديقا يسمى طريقه دليلا وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني
الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود
الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول
كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا

المقصد الثاني المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان يتقدم
فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه في الجلاء
او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف بتفرع على كونه اجلى اي لا يعرف الشيء بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه
سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس
طالعة او اكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان
والزمان مقدار الحركة ولا بد اشارة الى شرط آخر للمعرف اي لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل به
التمييز اذ لولاه اي لولا كونه مساويا لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من دخول
غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض افراده على تقدير كونه
اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه
المعرف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتأخرون اذ به يحصل التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد
المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره
ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط جودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخرج عنه
ما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان ما لا يفيد
تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التمييز عن جميعها فليس شرطا له لان التصورات المكتسبة كما قد تكون
بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك تكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا وان
شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او رسما ولا بد فيه اي في المعرف من مميز مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا يسمى
المعرف حدا والا يسمى رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام
اما حد تام مركب من الفصل والجنس القريب واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص
سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة
وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه في الرسم والمركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما

وناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له فان تركب عنهما اي عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك الغير بديهي
التصور حد بهما والا فلا يحد بهما اذ لم يقعا جزءا لشيء وكل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون
تصورها مستلزما لتصوره يرسم والا اي وان لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا
امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص ومنها نوعان آخران من التعريف الاول التعريف بالمثال سواء كان
جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف
بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة لذلك المعرف
فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف والا اي وان لم تكن تلك المشابهة
مفيدة للتمييز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة
اكثر شاع في مخاطبات المتعلمين التعريفات بها الثاني التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة
على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة
تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين ساير المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه
فماله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون
بالفاظ مفردة مرادفة فان لم توجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي
يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود
في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل
مفهومه باجزائه كان ذلك حدا اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما اسميا والثاني ما يقصد به
تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكل من هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان
المتصدي بهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان
حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا بل اراد
بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود
حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب لا
اسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نسلم ان هذا حد الانسان او ان الحيوان جنس له او الناطق فصل له الى غير ذلك
فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقايق الموجودة وكان خرط
القتاد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم
ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فان سلم الحاد وجود
العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساد نقضه والا فلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد
المقتضي لسكون النفس فان سلم الحاد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا تعاند بين مفهومي هذين الحدين بل كل
منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان
تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال ثم انه يقدم في التعريف الاعم لكونه

اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص تقييد للمخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب في الحد
التام محصل الجزئية الصورى حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشئ اذ ليس للحد التام جزء خارج عن
اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج
الى تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عندهم
غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردد السامع في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه
في المجاز الى غيره وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد
من ظهور دلالته **المقصد** الثالث الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان
فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني وهو اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس وعرف بانه
قول اي مركب اما مسموع وهو جنس للقياس المسموع واما معقول وهو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا
قلت قول من قضايا يتبادر منه انه بعض منها فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحد متى سلمت
تلك القضايا سواء كانت مسلمة صادقة في نفس الامر اولا لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشئ
من المقدمتين كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين الاول بعكس
النقيض قول آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن فوائد القيود على ما ينبغي يحتاج الى بسط اطنب
مشهور في الكتب المبسوطة واما بالجزئي على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقريت الشئ اذا
تتبعته وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكل زوج
يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء تاما او بعضها
ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرئ منها كما يقال كل حيوان يحرك
عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما يشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح بخلافه فانه
عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بالجزئي على جزئي اي بحاله على حاله وهو التمثيل ويسميه الفقهاء القياس وهو مشاركة
امر لامر آخر في علة الحكم وهي الكلي الثالث الشامل لذينك الجزئين فانه لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة
وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال
امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت ههنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على كلي
قلنا ان دخلا اي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فيهما فهما جزئيان له
اي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالجزئي
الاضافي لا ما يمنع نفس تصوره الشركة فيه اعني المسمى بالحقيقي وح كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا
قسما برأسه والا اي وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما
الى الآخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى
به حكم احدهما الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين
المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من

قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس
قلت المقصود اثبات الحيوانية في المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان لحيوانيته لاتصافه بمفهوم
الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر الذي يفيد الحكم بها اي بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد
الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان
كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فيرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان كل واحد من
المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده
وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي
المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل
فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا الحال في الاستثنائي المنفصل في مثل قولك اما ان يكون زيد في البحر واما ان
لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق او لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول
اما بالاشتمال كما ذكروا او بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة او غير صريح
كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة الى الاستلزام او الاشتمال فتأمل والله اعلم
المقصد الرابع القياس وهو العمدة لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا
كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيده الا اذا كانت العلة فيه قطعية وح يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر
وكل مسكر حرام صوره خمس الاول ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شئ هو الاوسط ثم يعلم ثبوته اي ثبوت
ذلك الشئ الذي هو الاوسط لآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم الايجابي او السلبي للآخر
لذلك كله او بعضه قطعا حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها
والى نتائجه الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا الثاني ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد
شئ هو الاكبر ومقابله اي ويعلم مقابل ذلك الحكم لآخر وهو الاصغر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشئ عن
الآخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع
اجتماعهما في شئ واحد فيكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الا سلبا كليا او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه
الى نوع تأمل وهو ان يكون ذلك الشئ لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان الثالث ان يعلم
ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما لذلك الثالث
كليا فيعلم التلاقي بينهما فيه اي في ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التلاقي فيما عداه بل يجوز ان يكون
الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لا جرم كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلاثة واما الضابط
فيما ينتج فيه السلب فهو ان يعلم ثبوت احد امرين لشئ اما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن
ذلك الشئ كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشئ كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في ذلك
الشئ ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلاثة اخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث
لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا واما

لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج
اليه في تحصيل النتيجة ابتداء عن غيره الرابعة ان ثبتت ملازمة بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم
ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا اي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم
عدم الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد الملزوم ح بدون اللازم من غير عكس اي ليس يلزم من عدم الملزوم
عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامسة
ان ثبتت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم الآخر قطعا فان تنافيا صدقا فقط
لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الآخر اي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب
ايهما كان عدم كذب الآخر اي صدقه ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعتا معاً
كان هناك اربع نتائج ولهذه الصور الخمس وما يتعلق بها تفاصيل جمة قد افرد لها فن على حدة الا ان
ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه **المقصد** الخامس فيما مر من الطرق الضعيفة وهنا طريقان
ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم
الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل عليه فيثبت تارة بنقل
ادلة المثبتين لذلك الشيء وبيان ضعفها وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها واخرى بحصر وجوه
الادلة ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعناها فلم نجد منها شيئا منتفيا وهو عائد الى
الاول اذ ماله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة وهو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك بالاول
اولى لسقوط هذه المؤنة واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبت بوجهين اشار الى
الاول بقوله فانه لولاه اي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه انتفت الضروريات لجواز ان يكون
جبال شامخة بحضرتنا لا نراها واللام في قوله لعدم الدال على وجودها متعلقة بالجواز والمعنى انه
اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه ح يجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته
وانتفت النظريات ايضا لجواز وجود معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدل عليه او غلط فيه لا دليل
عليه والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز
ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز
ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا
التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية
والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه
يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا
تجويز اثبات ما لا يتناهى واثباته محال والجواب ان قولكم في شيء معين انه لا دليل عليه اما
ان تريدوا به عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم به الاول فقلتم عدم الدليل على ذلك الشيء
في نفس الامر ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيدان ذلك لجواز ان يكون

هناك دليل لم يطلع عليه احد وان سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع تعالى لو لم
يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك
الشيء في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار
المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها
ولزم كون الاجهل بالدلائل اكثر علما لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشيء فيزداد
الجاهل العالم فيما لا يعرفان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل
عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل اوفر علما بالاشياء مع انه اي العلم بالدلائل
قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول في نهاية العقول
ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب و
العقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الجبل الشاهق
بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه والا لكان العلم
بعدم الجبل نظريا لا ضروريا وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضروري معلوم
بالبديهة ولا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه
امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور التي لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق ح والا اي وان
لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيه اي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على
ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها وايضا ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم
فوجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء
والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد لا يقال عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل
على ثبوتها جزمنا بانه ليس نبيا بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبي
فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من
الجزم بالنقيضين معا وايضا يلزم مما ذكرتم من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع
ويلزم منه اي من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق
واندفع الاشكال معا لانا نقول الجزم بعدم نبوة اي نبوة من لا نجد دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم
الدليل على نبوته بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد صلعم ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته واما الثاني
اي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي
الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه لا فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال
بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من انه يلزم منه
اثبات ما لا يتناهى وانما يمشي هذا الجواب لو اثبتت الملازمة بين جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم يثبت و
دعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثاني من ذينك الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد

واما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم الله سبحانه وتعالى فيبنونه على المحكمات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغايب عليه تعالى
لكونه غايبا عن الحواس ولابد في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو
اي هذا الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا اذ لا يكون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او يكون
خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا تثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيه اي في اثبات العلة المشتركة
وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها امور احدها الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا
وعدما اي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا
غرض لاحق قبيح في الشاهد ثم اذا تاملنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه
القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان
يحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكرتم من ان الدوران يدل على علية المدار للداير دل على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة دايرة
معه وجودا وعدما وكونه علة لها محال قطعا وكذا المشروط داير كذلك مع الشرط المساوي والمعلول ايضا داير مع الجزء الاخير
من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة للداير فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت
كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال
بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في الفعل مما لا يتيقن به اصلا وان جاز
ان يظن والمقصود ههنا اعني فيما نحن فيه اليقين دون الظن وايضا فيجوز ان يكون المؤثر في الحكم الداير امرا مقارنا للمدار
دونه ومع هذا لا يكون المدار علة للداير وقد ينفى هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا لوجوه الاول البحث اي
لا دليل عليه اي على المقارن فيجب نفيه وقد مر فساده الثاني انهما اي المدار والداير متلازمان علما يعني انه اذا علم المدار
وحده ولم يعلم معه غيره علم الداير واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الداير فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا
علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا
ساير الاشياء فلولا ان هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض ما ذكرتم بالمتضايفين كالابوة
والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالاخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين ولا
شك انه لا يمكن ان يكون بينهما علية كيف اي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه ولا كل ما يعلم به وحده غيره
علة لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الا ترى انا اذا علمنا
ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة واذا علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد
علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع الاتفاق على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل الله ابتداء من غير ان يكون
للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتاثير وانت خبير بان هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلي فربما خالفهم
في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني
ان قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالداير فيكون علة له مبني على ان كل ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما
للعلم بذلك الشيء وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسيتبين بطلانه في مسئلة العالمية في تزييف
دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات الثالث الدوران لو لم يفد كون المدار علة للداير وجاز معه ان يكون

الداير معللا بغير المدار لجاز اسناد المتحركية اي علتها الى غير الحركة مع دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح
لباب التشكيك في العلل والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اي لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك
دوران وعلية وان سلمناه كما هو مذهب مثبتي الاحوال فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركية فاذا قيل لجاز جواز
اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوز وان يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظ والحاصل
ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة
بوجه آخر الرابع المقارن الذي زعمتم انه يجوز ان يكون هو علة للداير ان لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك
احدهما عن الاخر حصل المط الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطلوب الذي
هو قبح الفعل الداير مع تلك الوجوه مثلا وان لم يلازمه ولم يساوه لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا مدارا
لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما بيانه قلنا لعل المدار
لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم اي لجاز ان المقارن اخص من المدار موجود
معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا
وعدما فيما عدا من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المط وثانيها اي ثاني
الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير منحصرة كان يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده
او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل بط سوى الوجود فانه تعالى موجود فيصح رؤيته فاذا قيل
قد تكون العلة المقتضية لصحة الرؤية في السواد امرا آخر سوى هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك
الامر الآخر فينتفي وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه وثالثها اي ثالث الامور التي هي اشهر
الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة توجد في الاصل الذي
يقول به الخصم ولا يوجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الامام الرازي وهي اي الالزامات من انواع القياس
بالحقيقة فتارة يكون على صورة قياس الطرد اما في الاثبات كقول الاشعري انه عالم بالعلم لانه مريد بالارادة
اتفاقا واما في النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده واخرى يكون على صورة قياس العكس كقوله
الاشعرية في خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا
على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهو اي هذا النوع من الاستدلال القياس المسمى بالالزامات لا
يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم يمنع
وجود علة الاصل في الفرع ويمنع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهي ليست موجودة في الفرع وان لم
يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفه في التذكر فللمعتزلي ان يقول
انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جايزة له والصفات الجايزة معللة
والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل وان صح ما قلت من ان المريدية صفة جايزة له ظهر الفرق وان منعت
كون المريدية معللة بالارادة وان نقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان
قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول بط لان القدرة المتعلقة بالايجاد

لها بحسب كل وقت يتعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور
آخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى
من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ح بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه
اذا كان القدرة المتعلقة بايجاد شيء غير المتعلقة باعادته كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح
كل واحد من القدرتين لشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدها تاسيسا تقتضي
الى الحكم باستحالة اقدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت
اقدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ايضا ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المص لانه قسم من
القياس بل اشبه به كما حققه وهو معترف به حيث قال وهو القياس الخ وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام
الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه فيجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس
الذي من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع
ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة
العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث
الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب فيها اليقين فتوهم المص انه
اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة **المقصد** السادس في المقدمات اي القضايا التي يقع فيها النظر
المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارة
فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد
ان القطعية الضرورية التي هي المبادي الاول ست الاول الاوليات وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة
النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء تصورات اطرافه وهذا القسم لا
يخفى ايضا على الاذهان المشتعلة النافذة في التصورات الثاني قضايا قياساتها معها وهي قضايا يكون تصور
اطرافها ملزوما لقياس يوجب الحكم بينها وهي قريبة من الاوليات كالاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج فالقضية هي
قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصور اطرافها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالث
المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات
او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية ويعد منها ما نجد
بنفوسنا لا بالآلات كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة
واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس
لقبول الحكم الكلي من المبدأ الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا
ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ الرابع المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة
الحس مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد
ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب علم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل قولنا

بان الضرب بالخشب مؤلم وبان شرب السقمونيا مسهل الخامس الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس يزول
معه الشك كعلم الصانع لا بعينه فانا لما شاهدنا ان افعاله محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف
حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات
من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية
فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا متواطئا لو لم يكن معلولا لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم
السببية والماهية فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادس المتواترات
وهي ما يحكم فيها بمجرد اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا
فقد احال فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في
المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شانه
ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات السابع الوهميات في المحسوسات فان حكم
الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم
الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات
والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كالحكم بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة
وفي مكان واعلم ان الحق في هذه المبادي الاول الستة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة
كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية
القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع
نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقع جاحد لها
على سبيل المكابرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه الستة ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان
لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم ويعينه في الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو اما
او يحتاج الى امر ينضم الى القضية الى حكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة
لها فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة
وهي النظريات وليست من المبادي الاول او يحتاج اليهما معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات
اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في المتواتر وتكرار المشاهدة في التجربة والى
امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس
الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بالحدس كما سبق فلذلك ادرجت فيما قبله والمقدمات الظنية التي
تستعمل في الامارة فقط اربع مسلمات يقبل على انها مبرهنة في موضع آخر كمسائل اصول الفقه اذا استعملها الفقيه
وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها الثانية مشهورات اتفق عليها جم غفير من الناس فقد تكون
مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل مطلقا محال
وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او تاديبات شرعية

او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة الثالثة مقبولات يؤخذ من حسن الظن انه لا يكذب
كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها
بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب
الرطب ولنتكلم الان في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم اي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة
الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه ليتعين الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فينتفي العدد بالكلية
كما في مسئلة الوحدة فانهم احتجوا على وحدانية الله تعالى بان الاله الواحد كاف في ايجاد العالم فلو ثبت اثنان لم يكن اولى من
الثالث والرابع وهكذا فيلزم الهة لا يتناهى وذلك محال فالقول بالعدد يبطل لافضائه الى ذلك المحال وكما في مسئلة
عدم جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر
منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هف وكما في مسئلة عدم جواز تعلق قدرة واحدة
بمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور
واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا يتناهى وهو محال وكذا اذا
ارادوا اثبات عدد غير متناه قالوا اما ان لا يثبت عدد اصلا وهو باطل او يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح عدد على
عدد وذلك نحو كون الله تعالى عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد اولى من عدد
فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو المط ونحو كونه تعالى
قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد في
نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض في نفس الامر فيجوز ان يكون الثاني مثلا حاصلا مع
استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت اخر ولا من انتفاء عدد انتفاء اخر وعدم الاولوية في ذهنك لا يفيد
اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدم الاولوية في نفسها الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه
فان قال المستدل نختار الاول وهو عدم الاولوية في نفس الامر ونقول حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله
من سائر الاعداد فان المثلين متشاركان في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من
امثاله واذا لم يصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكره اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه لزمه في صورة
الاستدلال على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد ايضا قطعا فان
قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الاحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عدد صورة
نوعية هي مبدأ لخصوصية لم يكن الاعداد متماثلة اصلا ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد
فساد اخر اشار اليه بقوله واذ يلزم منه صحة قدم العالم فانه يصح تقدم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد
وبوقتين وباوقات مثله وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت
باوقات لا يتناهى مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي
والاثبات كما حققه ويختص جانب النفي بسؤال وهو ان ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع لدليل قاطع دل عليه
لم يقس عليه ما لا امتنع من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويزنا ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على

امتناعه والا اي وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد لدليل دل عليه لم يمكن نفيه ودعوى استحالته فلا يكون
اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية وهي قريبة من الاولى
انهم يحكمون على المشتركين في صفة وجودية او عدمية بالمساواة مطلقا كنفي المعتزلة قدم الصفات اي قالوا
ليس لله تعالى صفات وجودية قديمة قائمة بذاته والا لساوت تلك الصفات الذات في القدم فيساويها
من جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس
وكنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا فهو اي علمه تعالى مساو لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان
في كون كل واحد منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث
علمه تعالى او من قدم علمه قدم علمنا وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل
وجودها والا لشاركت الله تعالى في انها ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فيساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا
او كون الممكن واجبا وضعفه اي ضعف ما حكموا به من ان التساوي في صفة يقتضي تساوي المشتركين من
جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا الى اظهاره الا يرى ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة
الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ويستحيل التماثل
بينها المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا انها صفة كمال فيثبت لله تعالى واذا ارادوا
نفي صفة عنه قالوا انها صفة نقص فينتفي عنه وقد يعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها في امور ثلثة في الافعال
فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت له تعالى والايلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص
فيجب ان ينفى عنه وهو اي الكمال في الافعال هو الحسن والنقصان في الافعال هو القبح ويعتبر ايضا في الذات
فيقال الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله تعالى والامكان نقص فيجب نفيه عنه وفي الصفات الحقيقية فيقال
العلم صفة كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما يثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها
على اثبات الصفة ان لو قبلها اي تلك الصفة الذات فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال
بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا يرى ان ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه موجد لكن
كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه بها لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة
وحصل معنى الكمال انه اذا كانت تلك الصفة كمالا لها اي للذات لا يقال بها في نفس الامر اذ يجوز ان
يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا ووجب لها كل ما هو كمال
بالبرهان ولم يجز ان يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات

المقصد

السابع الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة كانت او بعيدة او نقلي بجميعها كذلك او مركب منهما والاول
هو الدليل العقلي الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني هو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه
حتى يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه
ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل والثالث يعني المركب منهما هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل
في الجملة فانحصر الدليل في القسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق ثم انه قد

ينقسم الدليل الى ثلثة اقسام فيقال مقدماته القريبة قد يكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث
وقد يكون نقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها مأخوذة من النقل وبعضها من العقل كقولنا هذا
تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص فلا بأس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب من العقل والنقل فظهر
صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي تطلب بالدلائل ثلثة اقسام احدها ما هو ما يمكن عند
العقل اي لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات
نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا المطلب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا
عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار
والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل
وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا وبنبوة محمد عم فهذا المطلب لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل
لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف حينئذ على الآخر الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فان صحة
النقل غير متوقفة على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم
ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم ونحو الوحدة فان ارسال الرسل
لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا المطلب يمكن اثباته بالعقل اذ
يصح خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت والله اعلم
المقصد الثامن الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب او لا
قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع
اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي عم بازاء معان مخصوصة والارادة اي وعلى العلم بان تلك المعاني
مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ ونقل النحو
حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها
اي اصول هذه الثلثة تثبت برواية الآحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها
عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب فان امرأ
القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما اي
رواية الآحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اي
نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي عم الى معان اخر
اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخر التي نفهمها الآن منها وعلى عدم
الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون
المعنى المجازي لا الحقيقي الذي يتبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شيء يتغير معناه عن حاله و
عدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم و

التأخير فانه اذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه والكل اي كل واحد من النقل واخواته
لجوازه في الكلام بحسب نفس الامر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في
المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المص ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد
هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل
عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي قطعا بان يؤول النقل عن معناه الى
معنى آخر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة
الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض
العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنفيهما
بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقلي على العقلي بان يحكم بثبوت ما يقتضيه
الدليل النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان
الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة النبوة وساير ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل
الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اي
في ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ حينئذ تكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه
ولا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشيء
الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه اي مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها وكان باطلا ومحالا اذ لو
امكن لامكن اجتماع النقيضين اعني نفسه ونقيضه فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلي اليقين من العلم
بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع
الادلة العقلية وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز ان يكون هناك معارض
عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اي دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها تتوقف على امور عشرة ظنية
فتكون دلالتها ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة و
المتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها هذا ما قيل والحق انها اي الدلائل
النقلية قد تفيد اليقين اي في الشرعيات بقراين مشاهدة من المنقول عنه او متواترة نقلت الينا
تواترا تدل تلك القراين على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما
من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الآن
والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل و
غيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول
وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا
تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل
فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه نعم في افادتها اليقين في العقليات

نظر لانه اى كونها مفيدة لليقين مبنى على انه هل يحصل بمجردها اى بمجرد الدلايل النقلية والنظر فيها وكونها صادقة الجزم بعدم المعارض العقلى وانه هل للقرينة التى تشاهد او تنقل تواترا مدخل فى ذلك اى الجزم بعدم المعارض العقلى وفيهما اى حصول ذلك الجزم بمجردها وبمدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اى النفى والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين فى العقليات محل نظر وتأمل فان قلت اذا كان صدق القايل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض فى العقليات كما لزم منه فى الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وح جاز ان يكون من الممتنعات فلا يحتمل هذا الاحتمال بل ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلى للدليل النقلى فى العقليات وان حصل الجزم به فى الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية فى العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة فى المسايل العقلية وح يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان احكام البديهة لا تعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازى بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية فى المسايل العقلية نعم يجوز التمسك بها فى المسايل النقلية اما لافادة اليقين كما فى مسئلة حجية الاجماع وخبر الاحاد واخرى لافادة الظن كما فى الاحكام الشرعية الفرعية والله اعلم

الموقف الثانى

فى الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار ما وكالماهية والتشخص عند القايل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لا يكون القدم والامتناع والوجوب الذاتى والعدم من الامور العامة ويكون البحث عنها على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمى كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد اوردنا كلا من ذلك اى مما يختص بواحد منها فى بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب على حدة وفيه اى فى هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيمات المعلومات الى موضوعاتها ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها المقدمة فى قسمة المعلومات الى موضوعات الامور العامة وهى عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طايفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة بينهما وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اى ما من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق فى الخارج اعتبر قيد فى الخارج

ايضا

لانهم لا يقولون بالوجود الذهنى او يكون والاول هو المعدوم فى الخارج والثانى هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها مذهبان ثلاثيان ورباعية الاحتمال الثانى المعدوم ليس بثابت والواسطة امر حق اى ثابت وقال به القاضى الباقلانى قولا مستمرا وامام الحرمين منا اى من الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اى لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اى له تحقق تبعا له وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات وهى الامور القايمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا يتصور تحققها تبعا لغيرها فلا تكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقولنا لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهى من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة ليخرج السلوب التى يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبى على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتى وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه تكون صفة له فى الجملة لا انه تكون صفة له دايما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق له فى نفسه اصلا وهو المنفى المساوى للممتنع او له تحقق فى نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا ايضا فاما ان لا يكون له كون فى الاعيان وهو المعدوم ممكنا او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفى عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اى من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذى هو نقيض المنفى اعم من الموجود الذى هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اى لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على رأى هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم فى الحقيقة ثلاثة هى المنفى والثابت الموجود والثابت الذى هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فراجع الى المنفى والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفى كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذى له ثبوت اعنى المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفى وانما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتى الاحوال فيقول الكاين فى الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذى هو قسم من الكاين فى الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره اى غير الكاين فى الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر فى نفسه فثابت والا فمنفى فالاقسام اربعة وظهر ان الثابت الذى يقابل المنفى يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثانى يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففى المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفى اى الممتنع والمعدوم الممكن وفى المذهبين الاولين يرادف المنفى كما فى المذهب الاول الذى يرادف فيه الثابت الموجود ايضا واما الحكماء

فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو
الموجود ولا بد من الحيازة لحقيقة اي لا بد من ان يفرد الموجود ويتحاز ويتمايز عن غيره بحقيقة يكون بها ما هو هو فان
امتنع مع ذلك عن غيره بهوية شخصية يمتنع بها فرض اشتراكها بين كثيرين فهو الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني
فان الذهن لا يدرك الا الامور الكلية فالموجود فيه لا يتحاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يتحاز
عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجي وليس له تشخص مغاير لحقيقته حتى يتحاز بهما معا عن
غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوة الباطنة متحازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست بموجودات
خارجية بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى ماهية من حيث انه
الواجب هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه الممتاز على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد امتاز الواجب بحقيقة وهوية
شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا يتحاز في الحقيقة الذهني بماهية وهوية
ينضم اليها في هذا التحقيق بل المتحاز في الخارج بماهية وهوية شخصية المتحاز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى ماهية
والفرق ظاهر بالتامل الصادق فيصدق عليه انه متحاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة يطلق على ما يتناول الجزئيات
ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا يترتب عليه آثاره ويظهر منه احكامه وهو
الموجود الخارجي والعيني اولا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب
لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته احترازا عن الواجب لغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا
عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو اي الممكن لذاته
اما ان يوجد في موضوع اي في محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد
في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احترازا عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه اي
ذلك المحل الذي هو المادة غير مقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه
فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل فالمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق
الحال على العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخصين تحت الاعم وكذا العرض و
الصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون الموجود الذهني
اما ان لا يكون له اول اي لا يفتتح وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او يكون له اول اي
يفتتح وجوده عند حد يكون قبله العدم اي قبل ذلك الحد وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات او حال في المتحيز بالذات
او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني به اي بالمتحيز بالذات المشار اليه اي الذي يشار اليه بالذات اشارة
حسية بانه هنا او هناك واعتبر بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها
حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول اي في المتحيز
الحصول بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى
الآخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فان الماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه
لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولى ان يفسر

بالاختصاص الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي جعلناه قسما ثالثا من اقسام الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده
عندنا اذ لم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من قنع بهذا القدر وهو
انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما انه لو وجد لشاركه الباري تعالى في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا
ولا حالا في المتحيز ولا بد من ان يمايزه الباري بغيره اي بغير هذا الوصف سبحانه فيلزم التركيب في الباري من المشترك والمميز وانه
محال والثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سأل عنه اي عن الباري لا يجاب في ذلك السؤال الا به اي بهذا
الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في متحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا في الحقيقة فيلزم ح اما قدم الحادث
وحدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وصف سلبي كالوصف الذي نحن فيه
التركيب في شيء من المشاركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما
عنهما وجواب الثاني انا لا نم انه اي هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه
موجدا لكل ما عداه او القدم اذ لا يشاركه فيه غيره وجواب الثاني بوجه آخر ان يقال هذه الدعوى اي دعوى
كون هذا الوصف اخص صفاته لا تخلو عن مصادرة لان كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود
حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور المرصد الاول
في الوجود والعدم وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه اي تعريف الوجود فقيل انه بديهي تصورا فلا يجوز
ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا والمختار انه
بديهي لوجوه وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز ان يكون
مطلوبا له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم ببديهية تصوره بديهي ايضا لكن قد يحتاج في الامور
البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول انه جزء وجودي لان المطلق جزء للمقيد بالضرورة وهو متصور
بالبديهة لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبديهة بديهي اذ
لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل
اي اذا تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبديهة وسلمنا ان تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اي طريق
موصل يلزم من وجوده اي من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي ويكون وجوده
اي وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر
وبه يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق
الذي هو جزء من وجوده بديهيا ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب
والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل
علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لان ما لم نعرف وجود
الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء
الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذلك العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان علم كل انسان بانه موجود
ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق

الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم ان المص مع تصريحه بان وجودى متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهى قال
ههنا اونقول بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل ولا دليل من سالبتين فلا بد فى الدليل من مقدمة
موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من
الانتهاء الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وانه يستدعى تصور الوجود المطلق بطريق
البديهة فاتجه الاشكال بان الكلام فى اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون فى اكتساب التصديق فلعله
اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا
فى المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى او منتهٍ اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه وجوابه اى
جواب الوجه الاول انا لا نم ان وجودى حقيقته بكنهها متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهى حاصل لمن لا
يتصور منه كسب وانه لا يستدعى تصور وجودى بالكنه بل باعتبار ما كان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته بكنهها غير بديهية
واذا كان وجودى متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام
ان تصوره بكنهه بديهى هذا اذا كان الوجود بمعنى واحد مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا
فليس هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بديهة تصور عارضها
اصلا فان قلت المحمول فى قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودى فقد
عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفيا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم
من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودى ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودى لجواز ان يكون هذان
المفهومان عارضين لحقيقتهما قوله فى التنزل اولا لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضرورى قلنا ان نعم لا بد من دليل هو
ضرورى معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له اى للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا
ايضا كعدم التغير الدال على عدم المطرفانا نستدل بصدق المقدمتين فى نفس الامر على صدق المدلول فيها لا بوجودهما فى الخارج
على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول معا قد يكونان عدميين والحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتى الدليل لا بالعلم
بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرف
او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد فى الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور والتسلسل
وبذلك تم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهنى كان اللازم وجوده فى الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله فى التنزل ثانيا الموجبة
ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان كقولك شريك
البارى ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع فى الخارج كقولك زيد اعمى وصدق المحمول على الموضوع وهو المعتبر فى الايجاب
اعم من وجوده له الوجه الثانى من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو ان يقال قولنا الشئ اما موجود او معدوم
تصديق بديهى وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيات
وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذى هو الاثنينية ومستلزم لتصور ما المسبوق بتصور الوحدة فيكون
تصورات هذه الامور ايضا بديهية فان قيل ان زعمت انه اى هذا التصديق بديهى مطلقا اى بجميع اجزائه فمصادرة
لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك المجموع بديهى موقوف على الحكم بان الوجود بديهى فقد توقف معرفة الدليل

على ثبوت المدعى او زعمت ان الحكم فى هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهى غير محتاج الى الاستدلال لم ينفع لجواز ان يكون
تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذى هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم فى نفسه بديهيا فاما هذا التصديق بديهى مطلقا
ولا مصادرة لان بداهته مطلقا فى نفس الامر موقوف على بداهة اجزائه فى نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم بداهته مطلقا
على العلم بداهة اجزائه اى العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه
كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهى فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من
اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهى فالوجود بديهى فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهى
لا يتوقف على العلم ببديهية جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف
على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصه
فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل
عليها حتى تخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على
حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشئ الذى ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلقا
لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شئ منها لانه دور وجوابه اى جواب الوجه الثانى انه يكفى تصورهما اى تصور الوجود
والعدم بوجه ما والنزاع انما وقع فى التصور بالكنه الوجه الثالث مما يستنهض حجة على تعرف بان الوجود متصور بالكنه
ويدعى انه بالكنه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لانحصار الكاسب للتصور فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه
بالحد فلان الحد كما انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اى وان لم يكن بسيطا بل مركبا واجزاؤه اما
وجودات فيكون الجزء مساويا للكل فى الماهية او لا يكون اجزاؤه وجودات بل ما ليست بوجودات فعند الاجتماع
بين تلك الاجزاء التى كل واحد منها ليس وجودا لا بد ان يحصل امر زائد على تلك الاجزاء هو الوجود والا اى وان لم يحصل عند
الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التى ليست بوجودات فيكون ذلك الامر الزائد الحاصل قبل
عند اجتماع الاجزاء الذى هو الوجود عارضا لها مسببا من اجتماعها فيكون هى اى تلك الاجزاء علل الوجود وهو وضابطه
لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها لا اجزاء فيكون التركيب فاعل الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال
لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء يتصف اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون
صفة لساير الاجزاء فلا يكون الصفة بتمامها صفة او بالعدم فيلزم ح اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء
فتلك الاجزاء اما ان يتصف بوجود مع او بعد اى مع الوجود الذى هو المركب او بعده فليس الجزء بجب وجوده متقدما على
كله بل هو اما معه او متأخر عنه او يتصف بوجود قبل اى قبل الوجود الذى هو المركب فيتقدم الشئ اى الوجود على نفسه اولا
يتصف تلك الاجزاء به اى بالوجود ولا شك انها يتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعنى تلك الاجزاء التى لم يتصف
بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا فى وجه يمكن استفادته من الرسم الثانى
ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف لما مر فى شرايط المعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا تتبعنا المفهومات
فوجدنا الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه به وايضا فهو اى الوجود اعم من المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف
من الكل لان العلم بالكل تتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدا الفياض عام والنفس الانسانية قابلة

للمتصورات واذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وكل ما كان شرائطه
وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط للخاص
ومعاند له من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرائط وموانع لا يعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع
موانعه اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه
اي جواب الوجه الثالث انا نختار ان تعريف الوجود باطل فنختار اولا ان اجزاءه التي نجدها وجودات قولك فالجزء
مساو للكل في تمام الماهية قلنا مم فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي اي حقائق الاشياء متخالفة فكذلك الوجودات
الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف في كون الوجود
بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه
كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بديهيا فالاولى في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس
يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة
في صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات قوله فيحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر
اخر قلنا نعم وذلك الامر الاخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس
وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله ثم ما ذكرتم منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا
اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا فنقول اذا كانت اجزاؤه سكنجبينات يساوي الجزء الكل في الماهية وان لم يكن
سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب في
علل السكنجبين وموضوعاته لا فيه واذا لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب
الوجود الاجزاء تتصف بالوجود او العدم قلنا كسائر المركبات المعلومة التركيب اذ جزؤها لا يخلو عنها وعن نقيضها
فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني
يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود بنقيضه اي العدم بالعدم وانه اي الوجود بل العدم ايضا من المعقولات
الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له في الخارج فهو معدوم عندهم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم
والوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود في
نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالاخر بطريق الاشتقاق وليس محالا انما المحال اتصاف احدهما
بالاخر مواطاة كما يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها
الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست بدار ويحصل من اجتماعها الدار رعاية لما في الباب ان جزء الوجود اذا
كان معدوما كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ الاشعري اتصافه اي اتصاف الوجود
بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء
لان وجود كل شيء عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء محمولا عليه بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته او
داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة ففي الحقائق كثير
ومنها بسائط فكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة لا يتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك اي لا بالوجود

ولا بالعدم وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود
عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود يتصف الاجزاء
بالوجود مع او بعد او قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما على النوع فيه لان الحد في المشهور انما
يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة بالوجود في الخارج وهو اي تمايز الجنس والفصل في
الخارج وتقدمهما في الوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج
كما سيأتي تحقيقه ونختار انه اي جزء الوجود يتصف بالمعدوم اي بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود حينئذ محض
العدمات حتى يكون محالا بل محض المعدومات فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل مركب من اجزاء
متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني الوحدات
التي يتركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين
وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الاخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان
تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريف الكنه وايصاله اليه واما انه لا يفيده اي الكنه شيء
من الرسوم اصلا فلا لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك قوله
في الوجه الثاني لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا
اعرف منه بل نقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستواء
ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف ما عداه الاعم جزء الاخص مم بل قد يكون الاعم عرضيا
للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على
ذلك ثالثا الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول
بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام قوله في هذا الاستدلال
شروط العام ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققهما اي تحقق
العام والخاص في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك فالاعم جاز ان يكون متحققا في هويات و
افراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر الى نوع الانسان بل صنفه فكل
ما هو شرط لتحقق الاعم او معاند له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في
ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين
الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة الاعم ولا تعاند بين الصورتين الذهنيتين
بل هي متقارنة الا يرى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان
الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك
معاندا لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي والمنكر له اي لكون الوجود بديهيا فرقتان الاولى من يدعي انه كسبي يحتاج
الى معرف لوجهين الاول انه اي الوجود نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس كنه شيء منها بديهيا
انما البديهي بعض وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها اي من عوارض

الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا
ايضا لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا والجواب لا نسلم انه اذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض
دون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمنا
لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد يكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا
وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان
الماهية من حيث هي ماهية اعني مفهوم لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال هي ايضا غير
مستقلة بالمعقولية بل يعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج الى احد الجوابين السابقين فيلزم
الاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني ان يقال لا شك انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبرهن
العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يعرفوه فالجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي
كونه بديهيا بل تعريفه لتمييز ما هو المراد من لفظ الوجود من بين سائر التصورات ولتلتفت اليه النفس بخصوصه فيكون
تعريفا لفظيا مآله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن
بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن
الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه لكن حاجة التصور وانه اي الوجود
ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموه انه الوجود ضروريا
اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الوجه الثالث انه من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي
انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول تصوره انما يكون
بتميزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره وهذا انه ليس غيره سلب مخصوص
فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا
اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره
في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور سلمناه لكن السلب والايجاب
غير العدم والوجود كما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر في الموجبة صدق المحمول على الموضوع
وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين
الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما
لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته
لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني حصول الماهية في النفس فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير
كونه متصورا وللنفس وجود آخر والا امتنع ان تتصور شيئا فيجتمع في النفس المثلان اعني وجودها والوجود
المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن
لا نسلم الوجود الذهني وان سلم فيكفي في تصوره اي في تصور الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود
علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم بنفسه حاصلا له

حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر بحده ما ذكر
كما تصور ذاتها بذاتها لا بصورة منتزعة من ذاتها حالة في ذاتها او نمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة
الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود الجزئي الثابت للنفس على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد
قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من قال انه اي الوجود يعرف حقيقة لكونه كسبيا عنده
ذكر فيه عبارات انه اي الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين فائدة لفظ العين التنبيه على ان الموجود
هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثاني انه المنقسم الى فاعل ومنفعل
اي مؤثر ومتأثر او المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالث انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم
ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال
الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل والى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم ويخبر عنه وكله اي
كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر
في هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل
موجود له اثر في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح
اخذ شيء منها في تعريف الوجود وصحة العلم والاخبار امكان وجود مما فالتعريف بها دوري

المقصد

الثاني في انه اي الوجود مشترك اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب الحكماء والاكثر
المعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب الشيخ من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا
الى كونه مشتركا معنى لوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع
الموجودات واشخاصها ضرورة انه اعني الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان او
عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي
هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والتالي باطل لانا اذا جزمنا
بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر
او عرض فاذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه
الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب
ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان الاعتقاد بكونه موجودا باق على
حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في
معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالين بلا تردد وزوال
هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا
الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك
معنويا الوجه الثاني انا نقسمه اي الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا
نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى هذه الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد

ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما
ذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظيا لانا نقول منع ذلك نفي قسمة الوجود قسمة عقلية
لا يتوقف على وضع والعلم به ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات
بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف
اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد يقال التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار
تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال
لجواز مثل ذلك في الوجود وقد ينقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بان له
ماهية ونتردد في خصوصيات الماهية ونقسم الماهية الى الخصوصيات فكذا الحال في التشخص فيلزم كون تلك الماهية والتشخص
مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركا بل متخالفة الهويات والتحقيق انه ان
اريد مجرد الاشتراك اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود بمعنى واحد مشترك بين الموجودات سواء
كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا فهما اي مفهوم الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهية المخصوصة والتشخصات الجزئية
مشتركان بينهما وان كانت افرادهما متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اي اريد انه مشترك
وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما
متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم مفهوم واحد
اذ لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور التعدد بلا تمايز فكذا مقابله اعني الوجود بمعنى واحد لئلا
يبطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشيء اما موجود او معدوم حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا
والوجودات مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا
قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود
مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات او ما ليس موجودا اصلا لم يبطل
الانحصار قلنا كان الحصر العقلي بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه
والجواب انا لا نسلم ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الماهية
فالعدم رفع الحقيقة ولا شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها
حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص رفع يقابله
ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي ايضا
الرابع قال بعض الفضلاء ان هذه القضية اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ
يعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد والبياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين
الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب الاتحاد في الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن
الالفاظ واوضاعها وهذا الذي ذكرناه لا ينفع الا المنصف فانه غير معتمد واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما
ادعيناه كذا في المباحث المشرقية قال المصنف وهو منقوض بالماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا فان اكتفى بمجرد

الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض
من الفضلاء ايضا من زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما
واحدا شاملا لجميع الموجودات لما حكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات بل لزمه البرهان في كل وجود وجود انه كذلك
اي غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى
متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوي من برهان على حدة والحاصل ان الدليل
اذا كان واحدا متناولا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما يكون باخذ
معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا
شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل متناول لكل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل
الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد
باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك متناول لكل وجود فلا بد له من ان يتصور
معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بالحكم الايجابي صادق وهو انه غير مشترك فلا بد ان يكون
ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا ناخذها اي الدعوى سالبة لا موجبة معدولة
فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجود امر مشترك بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك وهذا كما يقال
لا يوجد بحص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضي تحققا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره والحقيقة ان السالبة لا تقتضي
وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل
لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد
منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود بمعنى واحد مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير كون الوجود
معاني متعددة الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجبا
ممكنا معا فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود بمعنى واحد لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب
والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وكون الشيء الواحد له
وجودان وان كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة
حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وان كانا زائدين عليها واما من قال الوجود ليس مشتركا معنى بل هو مشترك
بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل وستجيء حجتهم ومبناها مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه
وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا لسخافته لم يلتفت المصنف
اليه **المقصد** الثالث في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زائد عليها وفيه ثلاثة مذاهب اذ
لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب والممكن جميعا او زائدا عليها في الكل
او يكون نفس الماهية في الواجب زائدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب
في ثلاثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اي في الواجب والممكن كافة
لوجوه ثلاثة الاول لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة اي اذا اعتبرت

الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة ولا كانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فيلزم في من انضمام
الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ تكون الماهية في موجودة معدومة
معا والجواب من وجهين الاول النقض بساير الاعراض الزايدة على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا
زايدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون
ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثاني الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة
كما سيأتي في المرصد الثاني وكل منهما اي الوجود والعدم امر زايد عليها ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة
ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زايد عليها
فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن الحكم
عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم
الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية المأخوذة مع الوجود حتى يلزم
كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في
زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثالث قيام الصفات
الثبوتية بالشيء فرع وجوده اي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة
ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زايدة قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها
لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود
اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق
صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ويمتنع
ومع امتناعه فلابد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع
الوجودات الزايدة الى لا تناهي عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم
بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زايدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المط
والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البداهة تشهد بان كل صفة ثبوتية
سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها
تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه
او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب
يعارضها كما هو داب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان
كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج
بل امتيازه عن موصوفه انما هو في العقل وحده نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج
فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زايدا
على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زايدا على الماهية

او جزءا منها لكان له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه وحينئذ ننقل الكلام الى وجود الوجود ويتسلسل
الوجودات الى ما لا يتناهى والجواب المنع اي منع الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا
بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا وانما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم للوجود وجود
على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زايدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم القدم نفسه وحدوث
الحدوث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين في الخارج وكذلك امثاله اي امثال ما ذكر من وجوب
الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة التي سيأتي ذكرها فان كل وصف يحمل على الغير فهو زايد
عليه اي على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زايدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون
قديما الا بانضمام امر آخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زايد ينضم
اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود زايد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زايد عليه الا ترى ان
كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به
وثالثها مذهب الحكماء انها نفس ماهية الواجب وزايد في الممكن اما زيادته على الماهية في الممكن فلما سيأتي في
المذهب الثالث واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اي لو لم يكن وجوده نفس
ماهيته لكان زايدا عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زايدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم
يكن موجودة اصلا ولو قام وجوده بماهيته لكان وجوده وصفا محتاجا اليها اي الى ماهيته وانها غيره و
المحتاج الى الغير ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة وهي اي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان
وجود الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فهي اي تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا
على المعلول بالوجود فيتقدم الماهية الواجبة على الوجود اي على وجودها بالوجود وانه محال لما مر في الوجه
الدليل الثاني للشيخ وهو انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم
الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المط على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية
لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان يتقدمها بوجود لا يكون زايدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا
بل يكون عينها وهو المط فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني على ان
وجوده موجود خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته
وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي اما الماهية او غيرها واجيب عنه
بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فمم فان التقدم
الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها علة
للوجود عندكم والقابل متقدم على مقبوله لانه علة قابلة له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه
من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل
واذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة
للماهية والمقوم للشيء متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود

لانا نجزم بذلك التقدم بالاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اى عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا
الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود
لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال هو اى تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول
الوجود لهما فى الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما فى الواقع فانا اذا قلنا الواحد متقدم على الاثنين مثلا
لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود
الجزء متقدما على وجود الكل لانا نقول هذه الحيثية اى كون المقوم بحيث متى وجد مع ما يقومه كان سابقا
عليه هى التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية وانما لحقته اى هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود لا
ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نعقل الا باعتبار الوجود وهو اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم
بالتقدم على المعلول حال عدمه كاف لنا فى سند المنع اذ قد ثبت ح ان علة من العلل قد اتصف بالتقدم على المعلول
حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال فى العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه
اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلولة لماهيته فيكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا
باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع ليس بشىء لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتى يحتاج
الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان
المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لابد وان يلحظ العقل له وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود
وذلك لان مرتبة الايجاد متأخرة بالضرورة عن مرتبة الوجود فان ما لا يوجد فى نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا
سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وح لا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هى مقتضية لوجودها كما جوزه
من جعل وجوده زايدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة القابلية لابد ان يلاحظ العقل له الخلو عن الوجود
حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال لتحصيله فلا يجوز ان يتقدم
قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان يقطع النظر فيه عن وجوده وعدمه
فان تقويمه للماهية ودخوله فى قوامها انما هو بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا لامتنع
الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع
الذى اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون
مكابرة والفرق بين صورة النزاع التى هى الفاعلية وبين ما جعلتموه سندا للمنع وهى العلة القابلية والمقومة
بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه جوازه اى جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق لما ذكرناه
اشتباه اصلا ومنها انه زايد على الحقيقة فى الممكن والواجب جميعا منهما لكن الاول انه زايد على الماهية
فى الممكن لوجوه الاول ان الماهية الممكنة من حيث هى هى تقبل العدم والا اى وان لم تقبل العدم ارتفع عنها
الامكان واتصف بالوجوب الذاتى ولا شبهة فى ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود تابى
وان تجوز ان تكون موجودة ومعدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم يكن كذلك بل
كانت تابى العدم من حيث هى هى ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى قبول نقيضه واما

على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية ح تكون من حيث هى هى ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر واجيب عن هذا الوجه
بانك ان اردت بقبولها العدم انها اى الماهية الممكنة تثبت فى الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع لان الماهية
حال العدم لا ثبوت لها فى نفسها عندنا بل هى نفى صرف وان اردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم انها لو كان
نفس الوجود او كان الوجود جزءا لها لما قبلته اى لما قبلت الماهية من حيث هى هى العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع
بالكلية لانه اذا ارتفعت الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية
ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اتصافا ما بنقيضه الذى هو العدم
جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها الوجه الثانى انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا ونشك
فى وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به لا يقال الشك انما يتصور فى وجودها الخارجى دون
الوجود الذهنى فانه اى الوجود الذهنى نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة فى الذهن فكيف
يشك بعد تعقلها فى وجودها الذهنى فاللازم مما ذكرتم هو ان الوجود الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام
فى الوجود المطلق وانه زايد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير
تسليم الوجود الذهنى لا قصور فيه اذ تحقق الوجود الذهنى حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول
شىء فى الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشىء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم
له على وجه لا يشك فيه ولذلك اختلف فيه اى فى الوجود الذهنى ومن اثبته اثبته ببرهان لا بكونه معلوما بالضرورة
ولو كان تحقق الوجود الذهنى مما يعلم انه لا شك فيه ومعلوما بالجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية
اى المحققة فى الخارج اذا لم تكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهنى فيغايرها ولا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فيعد
تتميم الجزء الآخر من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة فى الذهن خالية عن الوجود الخارجى فيكون زايدا عليها
ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نم حصول الماهية فى الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعنى القاضى الارموى حاصل الدليل
الذى هو الوجه الثانى انا نعلمه اى الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلمه اى
وجود الممكن تصديقا لان الشك فى الوجود انما هو فى التصديق به لا تصوره فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا
نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الوسط غير متكرر وليس له ورود اذ الاستدلال ليس ما توهمه هذا الفاضل بل
بانا نشك فى ثبوته اى ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شىء من الماهية وجزءها مما يشك فى ثبوته للماهية لامتناع
الشك فى ثبوت الشىء لنفسه وفى ثبوت ذاتياته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما
لا يجوز الشك فى الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال
الجزئى لا يصحح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم نشك فى وجودها
فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زايد عليها الوجه الثالث
لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فايدة معنوية اصلا بل كان بعيد تهذرا وكان قولنا السواد موجود مع
كونه مفيدا فايدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو مما لا يعتد به والاظهر ان يقال وكان
كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود وقيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد

لون او ذو لون وليس فيه فايدة جديدة واذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع
انه لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول بط لانه اي الوجود مشترك كما مر دونها اي دون
الماهية لان حقايق الموجودات مخالفة بالضرورة وما يقال من ان الكل ذات واحدة متعدد بحسب الاوصاف لا غير
فالمقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثاني بط اذ لو كان الوجود جزءا للماهية لكان اعم
الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا كان جزءا مشتركا
مثل الجنس وتمايز انواعه المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها مقومة واجزاء للماهية
الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي لتلك الفصول ايضا اذ الغرض انه جنس للموجودات كلها فللفصول فصول اخر
كذلك اي موجودة ايضا ويلزم التسلسل وترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء
الى البسيط لان البسيط مبدا المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه
مبدا الكثرة فلو انتفى انتفى الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد في تلك الفصول المترتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد
فتنقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا
للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع ان نختار كون الوجود جزءا او نجيب عن الدليل
الاول بان يقال يجوز انه قد يكون جنسا للانواع اي انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع
المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو
ان كل وجود زايد ونقيضه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ونجيب
عن الدليل الثاني بان يقال قوله الوجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اي الجوهر والعرض من اقسام
الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود ولا استحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء قال المص
والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زايدا على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم
الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اي
في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان
ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اي للوجود والسواد هويتان متمايزتان
في الخارج تقوم احديهما بالاخرى كالسواد القايم بالجسم فان للسواد هوية متمايزة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت
الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر وان ليس لهما هويتان متمايزتان
هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية
اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى
امكن قيام السواد بالجسم في الخارج وكان لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو صحيح
كلام الشيخ ابي الحسن الاشعري وظاهر دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة
وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا
لا يستلزم ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق

عليه الاخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجة لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد
الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود
كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية للسواد والوجود عارض لها وعبارة عنها في العقل
فقط فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة
كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة فهم نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوه في ذلك اي وافقوا الشيخ
في ان الوجود الخارجي لا امتياز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا
فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان مطابقتان
للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في
التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شيء هو موجود او شيء
انما الموجود او الشيء في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقايق فهذه الماهيات موجودات عينية متاصلة في الوجود
واما الوجود والشيئية فلا تاصل لها في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها
في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج وذلك اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي
فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او تشخص
مطلق او ذاتي وعرضي كذلك بل هي مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا
الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجة كما للماهيات والا لكان متاصلا في الوجود ولا معقولا ثانيا قال
المص فاذا النزاع في ان الوجود زايد او ليس بزايد راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود
الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زايد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتاخرين ان الوجود
زايد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه البحث الثاني ان الوجود زايد على الماهية في الواجب
الوجه الاول لو لم يكن وجود الواجب مغايرا لماهيته بل كان وجودا مجردا قايما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده
عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا الا ان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون
وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه في البحث الاول واما لغيره فيكون تجرد وجود الواجب لعلة منفصلة
فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير
وجوديا او عدميا هف الوجه الثاني ان الواجب مبدا للممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد العام بذاته فالمبدا
للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدا لما الواجب مبدا له فيكون
كل شيء من الاشياء الموجودة مبدا لكل شيء منها حتى لنفسه وعلله لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه
اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم العروض جزءا من مبدا الوجود اي فاعله وانه مع بديهته وهو
الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف
موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي هو عدمي شرطا لتاثيره لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك لانا
نقول فاذا كل وجود مبدا لما الواجب مبدا له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرط اي شرط

يمكن اجتماعه معه لما ان وجود الواجب الذي هو الشرط او نحو ذلك وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه وعلته
وقد اجاب عنهما اي عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في الوجود المشترك
بين الوجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته تعالى امورا متعددة متفاوتة
للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لساير الوجودات الخاصة المشاركة لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق
عليه انه وجود اي ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زائدا بل هو عين ماهية الواجب وقايم بذاته وهو المجرد المقتضي
بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون ساير الوجودات
المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك
الوجود بينهما وان كان بالتواطؤ لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهيتها وبهذا القدر تم الجواب
عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما حصته اي حصة الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته
وهذا الجواب لا يشفي غليلا فانه اعتراف بان حصة الكون في الاعيان عارضة لماهيته تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات
والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في
المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود في حقه تعالى مغايرا للماهية وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه
فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا للماهية الا ان يثبت ان للممكنات امرا ثالثا وراء
الماهية وحصة الكون في الاعيان سوى ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه موجود ويثبت ايضا انه اي ذلك الثالث
معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق ح بان في الممكن ثلثة امور ماهية وفرد من
الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته
وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب ولكن
لم يقم عليه اي على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل ولا قال به احد فان الترديد في الممكن ملتزم لاظهار الفرق الى آخر ما قال
في الواجب وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعم بل هي معروضة لحصة الكون فيكون وجوده اعني تلك
الحصة زائدة على ماهيته وطالبناه باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت انت ان حقيقة الجواب منع تساوي وجودي
الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان
صدقه عليهما تواطؤا او تشكيكا وان قوله واما حصته الى آخره فمزيد توضيح للجواب والمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع
خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال الاجدى نفعا لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المص ما يدل على ان في
الممكن امورا ثلثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال ثم ههنا اعتراضان واردان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله
فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطؤ فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول
بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر
فيما بينهم فالاشياء التي يصدق عليها اي على كل واحد منها انها وجود لا موجود يعني الاشياء التي يحمل عليها الوجود
مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان تخالفها لا ينفعنا
مختلفة في الحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو اي الوجود

الخاص الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات وللمبدائية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك الاقتضاء
للتجرد والمبدائية لاختلاف الوجودين بالحقيقة واشار الى الثاني بقوله وايضا فلنا ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك
واقتضائه كون التشكيك عارضا لماهيته ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر مشترك معنى بين ما يطلق
عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون حقائق الوجودات متخالفة بالكنه مع
التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن من التجرد والمبدائية ويكون الوجود في ذلك كالماهية
والتشخص العارضين لماهيتهما فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك لاختلاف ما صدقا عليه
بالحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول اذا كانت الوجودات متخالفة في الحقايق مشاركة في العارض الذي هو الوجود
المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة
فقد ثبت فيها ثلثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء
فتامل دليل آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب هو ان الوجوب الذاتي اضافة
يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا
على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب تعالى عن
غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته يمتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء
عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده
الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا ساير الوجودات الخاصة مقتضية
بذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لاحتياجها في ذواتها الى
غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية الزام للحكماء
القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمه فلما
ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبه اي بما ذكرنا من ان الطبيعة النوعية
لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح على سايرها اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فانهم اثبتوها
في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية
نوعية فلما كانت قايمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سيأتي في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ذي مقراطيس في
تركيب الاجسام البسيطة الطبايع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة
نوعية بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقايق **المقصد** الرابع في الوجود الذهني لا شبهة في ان
النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا
عينيا وخارجيا واصيليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها
تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس

لماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج
اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما
قيل من ان تحرير هذا المبحث على ما هو حقه عسير جدا احتج مثبتوه وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا
واجتماع النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد بشيء مخصوص وحمل الكل
عليها على ماهيتها دل الوجود الذهني لغو ونحكم عليه اي على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة ككونها محكوما
عليها بالامكان العام وملزومة او لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من شريك الباري
وكونه مقابلا الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانه
اي الحكم على تلك الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوته اي
ثبوت ذلك الغير في نفسه اذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المط فان قلت لو صح
هذا الذي ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا
المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه في نفس
يستدعي وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه تناقض لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه بانصاف
بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا اللازم مما ذكرنا انه يصدق قولكم الذي ذكرتموه
قضية سالبة بمعنى انه ليس معدوم مطلق بعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة
فلا تناقض لانه يصدق بمعنى انه ثمة امر يصدق عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى
يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل
للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في
الذهن وقسم منه فلا استحالة في ذلك اجاب عنه اي عن الامر الاول الذي تمسك الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام
الرازي بمنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما
يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلي ابدي وما استدل به ارسطو على بطلان
هذا الرأي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول افلاطون مهما على ما نقل عنه من ان
معلومات الله تعالى قائمة بذاته تعالى لكان انسب او قائم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور اي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم
في العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان ترتسم فيه صور ما يوجد فاذا التفت النفس اليها
شاهدتها والجواب ان المرتسم فيها اي في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ان كانت الهويات اي الهويات ما
تتصوره لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان كان المرتسم فيها هو الصور والماهيات
الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهيات الكلية هو غير
التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن اي ابدع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع
من التميز لها في ذهننا او لاحظها اي لاحظ الذهن تلك المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع
من التميز لها فيه والامام لم يتعرض لقيام ما تصوره بنفسه لان بطلانه ظاهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت

ممتنعة الوجود في الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لعاقل غيرها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة
سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المط هذا وقد اعترض على تمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة في
الخارج فلا نم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اريد بها امور
ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المط واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن
الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع
واعترض ايضا بانك اذا اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فممنوع كيف ولو صح ذلك كان
الموضوع موجودا في الخارج وان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة
اجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر وذلك متوقف على وجود الموضوع فيها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
الامر الثاني من الامور الدالة على الوجود الذهني ان يقال من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية
فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج اذ كل موجود في الخارج فهو متشخص معين في حد ذاته حيث يمنع الشركة
فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كان
داخلا في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومة صفة ثبوتية المتصف بها الكلي فيكون
موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال الثاني وقد يقال ايضا للحقايق الكلية كالانسان مثلا وجود
بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في كون الحقايق انفسها موجودة غير مسموعة
نعم افراد هذه الحقايق موجودة بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع
وهي التي حكم فيها على ما صدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا
يكون موجودا فيه اصلا والتالي بط وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي معا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع
معدوم فلا نريد به ان الممتنع اي ما صدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي لا نريد ذلك قطعا اذ ليس في الخارج
ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليها الممتنع في العقل من الافراد المعقولة
للمعدوم اي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل
لم يصدق عليها الحكم الايجابي فلذلك قال وهذا في الحقيقة عائد الى الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج
قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة
او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد
عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث شكل
زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها
الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين فان
بعضهم قالوا بالوجود الذهني بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا
باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت الحرارة به
وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع

الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد والثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه
اي عما ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل وظلي
ما يقوم به هوية الحرارة اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن
بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان اي الهويات دون الصور والماهيات وبان الذي
يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجي مع الجبل ذهنا واما هو
الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات الهويات لا
يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا لها اي للهوية عاد الالزام وتم الدليلان معا والا لم تكن هي اي الهوية حاصلة في
ذهننا معقولة لنا لانا نقول الحاصل في الذهن نفس ماهية تلك الهوية وانه اي ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية
كلية والهوية جزئية فيتخالفان في الحقيقة والاحكام لان في الهويات امور زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها
اي ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اي ما يحصل في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا تكون الهوية
حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في الذهن نفس ماهية الهوية فقولك هل يساويها اي هل يساوي الحاصل الهوية اولا ان اردت
به انه هل يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها في الماهية اولا فهو
كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوي ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات
او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث
هي هي وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجي لان منشأه الوجود العيني فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وتضاد عين البرودة وعين
الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل
المخصوص بوجود الكليات في الذهن **المقصد** الخامس المعدومات هل تتمايز ام لا الموجودات الخارجية
متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا يشك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على
موجوديته واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف منهم من اثبته فان عدم الشرط
يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الآخر فيه دون غيرهما اي غير عدمي الشرط والضد فان عدم غير الشرط
لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد اللازم منه بين العدمات لم يختلف
مقتضياتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما لآخر او لازما له مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم
من نفاه لان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن واما في الخارج
لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شيء من المعدوم
بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله
والحق فيه اي في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع للخلاف في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في
العقل فان تلك الاحكام انما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي
في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الى حصولها في العقل لوجودها في الذهن
لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان

موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا وان تصور
ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة **المقصد**
السادس في ان المعدوم شيء ام لا وانها اي هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من
جملتها ان الماهيات غير مجعولة ويرد عليك بعضها عن قريب وقال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة
الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول
بزيادة الوجود قطعا فقال غير ابي الحسين البصري وابي الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة
ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود معروضة له
وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن لان الممتنع منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا
ومنعه الاشاعرة مطلقا اي في المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم
نفس الحقيقة فرفعه رفعها اي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة
معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه اي بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة وان
كان وجودها زائدا على ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني يعني انها اذا كانت متقررة متحققة
فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها
محكوما عليها بانها متمايزة عن غيرها او لانها ثابتة في علم الملأ الاعلى مع ما لها من الاحكام كما هو قاعدتهم ثم المعدوم
في الخارج يكون عندهم ثابتا في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم
في الذهن شيء في الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وان غايرته لان قولنا السواد موجود
يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء ولنا في اي للذي ينفي كون المعدوم ثابتا وجوه الاول الثبوت والتحقق
والتقرر امر زائد على الذات اي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها اي دون خصوصية الذات فان
ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها والا لزم السلب
ولا فائدة الحمل فان قولنا السواد ثابت مفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد ولا معنى للوجود الا هو اي الثبوت
فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف فان قلت يكفي ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان
الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت هذه المقدمة تحتمل لئلا اتحاد بين الوجود
والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك ومفيد قلنا بل هو اي الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت
المعدوم في الخارج وجوده فيه وان فسر الثبوت به اي بالوجود فلفظي اي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعدوم
ثابت ونريد به معنى اعم من الوجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود الوجه الثاني الذوات المتقررة
عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية مع انها
اي تلك الذوات المتقررة اذا اخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت اقل من الكل المتناول لما خرج و
ما لم يخرج بعشاه هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا والاكثر من غيره بزيادة متناهية بالتطبيق لانا
نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع

الموجودات فلا بد ان ينقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فتكون ايضا متناهية
فالكل الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هف ونقض هذا اي هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية
مع انها اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر
الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض
ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته تعالى مع ان كل واحد منهما غير متناهية الوجه الثالث الذوات
المتقررة في حال العدم اما واجبة التقرر فتكون واجبة مع انها فرضت ممكنة ويلزم ايضا تعدد الواجب او لا تكون
واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فتكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي وعدم الثبوت وهو المط
فقيل الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره الذي هو اعم من الوجود الوجه الرابع ان العدم صفة نفي اي صفة
منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات
اي بالصفة الثبوتية اثبات اي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي قال الآمدي هذا المسلك وان حوم
على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا انه هكذا مقررا محررا لم اجده لغيري واوجه غاية الاحكام
والحسن وانه في غاية الضعف والقبح اذ لا لزم ان المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب اي بالصفات
السلبية التي لا وجود لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس
تمثيلي من غير جامع بين المقيس والمقيس عليه مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه
فلا يجوز اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا
على انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا في نفسه الوجه
الخامس المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات فيلزم ان يكون كل فردين
موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا
يتخلف عنها والا اي وان لم تتباين لذواتها فان اتحدت لذواتها لم تتكثر في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة
التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد والا اي وان لم تتحد
لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للتمايزات اي الصفات المتعاقبة فان ذوات
المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض لكل واحد منهما بسبب امر خارج عنه فيلزم
السفسطة اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم قلنا قولك لذواتها ان اردت به لماهياتها اخترنا
انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد ايضا لذواتها ولا يلزم كونها مورد التمايزات اذ التميز انما يعرض للهويات
الثابتة في العدم فكل ما يمتاز بهوية عما عداها فانه لازم لها فلا تتوارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم
ان تكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات معارضة لامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التعارض
على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج
عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة
المذكورة وان اردت به لهوياتها فنختار تباينها وتكثرها لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا

نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة ولا يتصور فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو لما
ذكرتم في العدم وارد عليكم في الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان
اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيئا منهما كانت مورد التمايزات مع انها
من حيث هي ليست بموجودة فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة بل
قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصات
المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان
يكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة والمعتمد
في ابطال هذا المط وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة
ازلية ولا تتعلق القدرة بالذوات انفسها والوجود حال لا ثابتة ولا منفية بدليله ثم نقول لمثبتي الحال من المعتزلة لو كان
للقدرة تاثير لكان ذلك التاثير في الحال لكن تاثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال او نقول لمن اثبت
الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا تتعلق بها القدرة فان الاحوال كما اعترفتم ليست
معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري تعالى
موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تاثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف الذات بالوجود
لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثرا للمؤثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة
بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق بين الا يرى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا
لاتصافه به الوجه الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت والمنفي معا
فيكون مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه اي عن مفهوم المنفي والا اي وان لم يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام عين
المفهوم الخاص وهو محال فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه يعني مفهوم المعدوم
صادق على الممتنع اي على ما صدق عليه المنفي وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هف وما يقال من
ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم ثابت فيصدق ح بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه اي من صدق
المعدوم على المنفي ثبوته اذ نتيجة الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل
الاول جزئية فانه بمعزل عما قدمناه من التحرير وانما جوابهم ذلك القول انهم لم يجيئوا على المراد ولم يتفطنوا لان مقصودهم
اي مقصود المستدلين بالوجه الثاني الالزام لهم اي الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان المتميز بصفة الثبوت وتوضيحه
ان تحرير المقصد متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا
فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يتجه عليه اصلا ما قالوه من ان
الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير اخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه
اعم من الممتنع لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا والا لم يبق بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق
المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه ان ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفي محض
هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى في القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير المصنف

ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنع متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتصف به ما صدق عليه من افراد
فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي فمردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم
على المنفي ايضا و٢ اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى
للمثبت اي للذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما
الاول فلانه اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير
لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول نعلم
ارادوا ان بعضه متصور دون بعض وكل منهما مما نحن فيه الآخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد دون بعض
وبعضه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك اي اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية
دون بعض واما الثاني فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه والنفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة اليه عقلا والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه ممتنع كالممتنعات فان بعضها
كشريك الباري متميز عن بعض كاجتماع الضدين والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذي رأسين
فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتاليف والالوان والاشكال
المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر هناك بالاعراض
ونفس الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالضرورة والتركيب فان ماهيته
متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض
وتماسها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم
في العدم وكانه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة
اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه
قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم
ولا في غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة هذا كما ذكر وقد بينا ان ثبوته اي ثبوت المعدوم
الممكن ينافي كونه مقدورا وكونه مرادا فان ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية ايضا فلا يمكن اثباته به
اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا بعضه دون بعض وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان
اردتم به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان المنفي ايضا ثابتا وان
اردتم به غيره اي غير ذلك القدر منعناه اي لا نم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصويره
حتى يعلم انه ماذا وتقريره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت
حال العدم فانا نمنع ذلك والمنع في المقامين الوجه الثاني المعدوم متصف بالامكان لان كلامنا في المعدوم الممكن
وانه اي الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتيا اي ثابتا لامتناع
اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سيأتي في ذلك
المرصد على انه منقوض بعض ما نقض به الوجه الاول ولهم شبه غيرهما الا ان الوجهين المذكورين منهما ما يعود اليهما

بجواز ان المعدوم الممكن في الازل ليس الخ فهو غيره والغيران شيئان اذ لا يتصور تغاير الا بين شيئين وهذا
راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عند العقل عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل
من الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية ومنها ان القصد الى
الايجاد غير المعين ممتنع فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى
الى ايجادها فان ما ليس بمتعين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد
اولى من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول والجواب كالجواب فان التميز في علم
الفاعل كاف في القصد ومنها ان الادراك اي الاحساس علم اي نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء
فليجز ان يكون مدرك محسوس ليس بشيء وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم وليس بشيء ولا مدرك
بالحواس وايضا ما ذكره تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الا يرى انه لا يتعلق بالمعدوم
وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها انسوز وهاني مسئلة
ان الماهيات مجعولة ام لا وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم تكن
الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا تكون الذوات مجعولة بل ثابتة
متقررة في انفسها وسيأتيك جوابها هناك **خاتمة** للمقصد الثاني ذكر فيها بحثان الاول في تحقيق
معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شيء ام لا
فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شيء عندهم موجود
وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه
معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه الهاشمية وقال الناشي ابو العباس
هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام ابن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبي من
معتزلة البصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء
وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات والظاهر معنا فان
اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء
قابلوه بالانكار ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا وكذا
خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ
وقوله والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم لان القدرة انما يتعلق بالحادث دون القديم وان الاصل في
الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العباس الناشي وقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك ينفي اختصاصه بالجسم
فيبطل به قول هشام بن الحكم وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل
في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية **البحث** الثاني في تفريعات المعتزلة على القول بان
المعدوم شيء اي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها
ذوات واعيان وحقائق وتأثير الفاعل في جعلها موجودة لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو يعقوب الشحام

عياش الذوات في العدم مبراة عن جميع الصفات ولا يحصل لها صفات الا حال الوجود وقال غير ابن عياش
انها حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرا والعرض عرضا
وهي اي الصفات على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اي البنية المركبة من امور عدة او الى التفصيل اي الى كل واحد من متعدد
بلا اعتبار تركيب منها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الحياة وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة والكراهة ونحوها
فانها تحتاج الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحياة في الاعراض المركبة
والقسم الثاني العائد الى التفصيل اما للجواهر او للاعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر
حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي هي من صفات الاجناس الثاني الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فان
الفاعل لا تاثير له في الذات لانها ثابتة ازلا واثبات الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير
مجعولة عندهم بل انما جعل الجوهر موجودا اي متصفا بصفة الوجود والثالث ما يتبع الوجود اي وجود الجوهر وهو التحيز
قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فانه اذا فرض انه خلق جوهر واحد فقط كان له في حدوثه (اول) كون بدون شيء من هذه الاربعة
ومنهم من قال انه احد الاربعة الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر بالحيز
ويسمون هذا الحصول بالكائنية ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس
لكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول في كل عرض غير مشروط بالحياة و
للاعراض الانواع الثلاثة الاول اعني الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو الوصفية التي هي من صفات الاجناس
وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اي للوجود وهو الحصول في المحل فان الوصفية ليست علة للحلول في المحل
مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز
كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما مر وابن عياش ينفيهما حال العدم لان التحيز علة
للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك
اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام يثبتهما فيه لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر
جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري يثبتهما لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية
دون الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وانه اي البصري يختص من بينهم باثبات
العدم صفة واتفق من عداه على ان المعدوم ليس بكونه معدوما صفة والكل اي القائلين غير ابن عياش بان المعدومات
ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثباته اي اثبات وجوده
بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات لم يلزم اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا
بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون
محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة ويحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة وقال المص لعلهم ارادوا
بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات متصفة بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا تتصف بها كما نعلم
ان الواجب ممتنع عدمه ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصح

صانعا للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا يقولون فيمن يقول شريك الباري
تجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له وانه ممتنع في الخارج فظهر ان تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية
لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان حمل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع
القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك **المقصد** السابع الحال وهو
الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال
بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات
في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد نفي ذلك الذي ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي والاثبات
وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بما له
تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في ما
التي بينا متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا لانا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت
والمنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي احوجهم الى ظنهم ارادوه
حججا ياتيك اليقين اي ما يدل على انهم وجدوا مفهومات يتصور الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فيمكن
تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي
يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة ونحن نجعل العدم للوجود سلب الايجاب وهم يجعلونه
عدم ملكة ولا نشاركهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي وقيل قد اسقط هذا الكلام
من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة بشريك
الباري مثلا ليس من شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال حجة المثبتين للحال وجهان الاول
الوجود ليس موجودا والا زاد وجوده على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصيته
التي هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته ويتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما والا اتصف الشيء بنقيضه
قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه واما
الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما مر وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته
اصلا فلا تسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بالهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم
واما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم
بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الوجه
الثاني ان السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان ومن فصل يمتاز به عنها وهو قابضية البصر
وهنا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل
الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقايق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا فنقول ح
الجزآن ان وجدا وهما معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لا بد ان يقوم احد ذينك الجزئين بالآخر والا
لم يلتئم منهما حقيقة واحدة حقيقية وهو باطل وان عدما معا او احدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده

بالبعد وهم وانه محال بديهة قلنا الحار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا ولم قلتم انه محال وحكم عليه
سبطلها اومنع الملازمة اى نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما فى الخارج شى واحد ذاتا ووجودا
ولا تمايز فى الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه لان التمايز بينهما ذهنى فليس فى الخارج شى هو لون وشى آخر هو القابض
للبصر يقوم ذلك الشى الآخر به اى بالشى الاول الذى هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر بل هو اى السواد لون
ذلك اللون بعينه فى الخارج قابض للبصر ولا تمايز فى الخارج وستزيد هذا شرحا فى مكانه حيث تبين تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة وان تلك الاجزاء انما تتميز فى الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا فى الخارج ولم يكن له جزء فيه
بل فى الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط صورتان ذهنيتان متغايرتان تتطابقان ذلك البسيط اعنى صورتى اللون
وقابض البصر وانه محال بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينافى مطابقة الاخرى له بديهة قلنا لا نم انه
اى استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان وانما حكم بذلك اى بكونه محالا الا ما هو من بديهة وهمك لا الفك بالصور الخيالية
كالمنقوش على الجدار والمتخايل فى المرآة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط
فلذلك يتبادر وهمك الى ان الحال فى الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التى هى الاجزاء الذهنية صور عقلية
مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة تقتضيها
تقتضى هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من فى قوله من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر بيان للشروط وقوله وتنبه
عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اى فيما بين تلك الجزئيات بحسبها اى بحسب تلك المشاهدة فان التنبه
انما يكون على مقدار المشاهدة فقطعا لم تستبعد جواب لقوله ولو علمت ان يعقل النفس صورة مطابقة لشخص واحد كما اذا
شاهدت زيدا فارتسم فيها او فى بعض آلاتها صورة مطابقة فقط وان تعقل صورة اخرى تطابقه وبنى نوعه كما اذا
شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التى تطابق زيدا
وبنى نوعه وان تعقل صورة اخرى يشاركها اى يشارك ذلك الشخص وانه بتاويل الهوية الشخصية فيها اى فى تلك الصورة
الاخرى المشاركون فى جنسه كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة ماهية
الحيوان المطابقة لزيد وبنى جنسه **خاتمة** للمقصد السابع فى تفريعات القائلين بالحال ذكر لهم فروع الاول
انهم قسموه اى الحال الى معلل اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك
وتعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل وهو بخلاف ما ذكره فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم بها كاللونية للسواد
والعرضية للعلم والجوهرية والوجود عند القائل بكونه زايدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة
بها فان قيل قد جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال فى صفاته تعالى فكيف اشترط فى علة الحال المعلل ان يكون موجودة قلت
لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره ونقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحى وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها
احوالا كالسواد والبياض على ما زعم والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكاينية والمتحركية كلها
احوال معللة الثانى من الفروع انهم قالوا الذوات كلها متساوية فى انفسها وانما تتمايز الذوات بعضها عن بعض
بالاحوال القائمة بها ويبطله ان الذوات المتساوية لا بد ان يختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون
ذلك الاختصاص لا لامر يقتضيه وانه ترجح بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك الامر المقتضى للاختصاص اما ذات فالكلام فى

من بين ساير الذوات بلا مرجح او صفة لذات فالكلام فى اختصاص الذات بها اى بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك
فى الذوات اعنى التساوى فى الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوى فى اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا
او لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوى فى الحقيقة مع الامتياز باللوازم التى هى الاحوال واما على راينا يعنى نفاة الاحوال
فالذوات متخالفة فى الحقايق وانما تشترك فى اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان يكون الحقايق المختلفة مقتضية لامر واحد
لازم لها بخلاف العكس وهو ان يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتباين فى اللوازم كما مر انه ممتنع
ممتنع قطعا وربما قال النافون للاحوال ان ملخص حجة المثبتين لها هو ان الحقايق مشتركة فى امور مختلفة بخصوصياتها وما
به الاشتراك غير ما به الامتياز وهما ليسا موجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التى هى الحال وذلك منقوض
بان الاحوال تشترك فى الحالية وتختلف بالخصوصيات التى تتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية
زايدة على الخصوصيات وانها اى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال حال تشارك ساير الاحوال فى الحالية وتتمايز عنها
بخصوصية وليس شى من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال اخرى فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول ولها
اى لكل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك ساير الاحوال فى مفهوم الحال وتتمايز عنها بخصوصية اخرى وهكذا او حينئذ
يوجب الاول التزام التسلسل فى الاحوال ورده الامام الرازى بانه يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر لان اثبات
الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل فى الامور الموجودة والتزامهم لا ينافى هذا الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل فى الموجودات
ولا يمتنع فى الاحوال التى ليست بموجودة كما لا يمتنع فى الاضافات والسلوب اتفاقا الثانى ان الاحوال لا توصف بالتماثل
والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة فى الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف
واجاب الامام الرازى عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما
هو المتصور من الآخر او لا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثانى اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف
اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين فلا تقوم الا بالموجود اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف
واما على الثانى فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فاطلاقهما اى اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون
الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازى بعد ما زيف الوجهين المذكورين فى الجواب اجاب
عن كلام النافين بان الحال اى مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان
معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال ويحتاج حينئذ الى جواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك
بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زايدة على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال
عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم
والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات فى توجيهاتها
المرصد الثانى من مراصد الامور العامة فى الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث
موضوعها اعنى الماهية لان البحث عنها من حيث الخاصة لمعروضية احدهما وهى لهذا الاعتبار متاخرة عنهما وفيه اى فى
هذا المرصد مقاصد اثنا عشر الاول فى تعريف الماهية ما به الشى هو هو كليا كان او جزئيا حقيقة وهو بهذا التفسير المفهوم
حقيقة الشى والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجى والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث

هي اما ان يقاس الى امور مباينة اياها وذلك لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها فانها ليست نفس الماهية ولا
داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان يقاس الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة
لها يقال هي مغايرة لما عداها من الامور التي يعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا فاينما وجدت
هي كانت موصوفة به كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان فالانسانية من حيث هي انسانية
ليست الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا
شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها
يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل هي امور زائدة على الماهية الانسانية
تنضم الى الانسانية فيكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة
وعلى هذا القياس وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل
فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ
امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة
والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شيء منها نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ايضا
انها ليست مقتضية ولا ممتنعة لشيء من المتقابلات على التعيين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب عنها ايضا
انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليست عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج
عين الماهية لكن باعتبار آخر فاذا سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية أ او ليست أ كان الجواب
الصحيح انها ليست من حيث هي هي أ لا انها من حيث هي ليست أ فان تقديم حرف السلب على الحيثية كما في العبارة الاولى معناه
المتبادر انها اذا اخذت بهذه الحيثية لا يقتضي أ وذلك لان الرابط في هذه العبارة مأخوذ عن السلب فالمقصود سلب الربط
وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية يقتضي لا أ وذلك لان الرابط في هذه العبارة
متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي وهذا باطل ولو سئل عن المعدولتين اراد الموجبتين المعدولتين والمحصلة على
سبيل التغليب فقيل اهي أ او لا أ لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض اذ لا مخرج عنهما وان
قلنا اي ان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شيء من الالف واللا الف نفس الماهية
ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية التي لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في آن واحد في
مكانين ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا
الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور
فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة يقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا
قلنا هي من حيث هي هي ليست التي في زيد ولا غيرها وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها
في زيد او عمرو وكلها عوارض مع قطع النظر عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر بل انما
الكلام يكون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة فهذان خارجان عن الانسانية يلحقانها بعد النسبة اليهما
اما الى الوحدة والتعدد **المقصد** الثاني في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التي ذكر حالها في

المقصد الاول وهي ثلاثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية اذا
اخذت مع قيد زائد عليها يسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص في الخارج
مما لا شبهة به وهي عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان الشخص
هل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص ام مركب منهما في الذهن وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط
الخلو عن اللواحق تسمى مجردة وبشرط لا شيء والحالة لا توجد في الخارج والا لحقها الوجود الخارجي والتعين فلم تكن
مجردة عن جميع اللواحق كما فرضناه هف وهل توجد المجردة في الذهن عند القائل بالوجود الذهني قيل لا توجد لان
وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالوجود الخارجي وقيل توجد لان الذهن
يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع
اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها منفردة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها
الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره ويقرب من هذا
ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود
المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه وكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا
كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما من المخلوطة
ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن يجب بهذا الوصف العارض له قسم من المعلوم
بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجية وجدت
في الذهن بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا يوجد فيه لان الوجود
الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي
اي العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا فيه اي في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا ويلاحظ فيه وهذا
الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا ويلاحظ
فيه وبعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا يمنعك ان تسميها اي تسمي الامور العارضة للشيء بحسب
الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كان
عارضة لها في نفس الامر لا ما جعله الذهن قيدا فيها واعتبره عارضا لها واذا اخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر
عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاولين وقد وجدت في الخارج احدى
قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج مستلزم لوجود الاعم فيه فيكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه و
ذلك ظ اذا كان المركب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه **المقصد** الثالث قال افلاطون الماهية المجردة
موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات و
احتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والانسان لا يعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها
يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا
المدعى باطل قطعا وعلمت ايضا ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف

بكل واحد منها بلا شرط الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي لتشخصيهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان لا يتحمل له ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران التجرد بالقيود التي اعتبر تجريدها عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف لما ادعاه وهذا الذي ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى آخر مثل ما قاله بعض المتأخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها امرا من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته يدبره اي يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها وذلك بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام

المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا يلتئم من عدة امور يجتمع او مركبة تقابلها فهي التي يلتئم من عدة امور مجتمعة وينتهي المركب الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا لكان مركبا من امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لان العدد اي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد اي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا وكل منهما يعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم محال آخر سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال اذا كان في زمان متناه فلا يكون الماهية المعقولة معقولة وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه

المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة وهو من وجهين الاول انها ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة فان صدق كل منها على كل افراد الآخر فهما متساويان كالحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا اي وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الآخر مع كونهما متصادقة في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا واما من وجه اما مطلقا فاما ان يتقوم العام بالخاص وهذا انما يكون في الماهيات الاعتبارية كالجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة او لا يتقوم العام بالخاص بل يكون الامر بالعكس كالحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذي هو جنس وكالجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم منهما اعني الموجود وصف للاخص على عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه واما من وجه فيتم لقوله اما مطلقا كالحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما

المباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علته من العلل الاربع او مع معلوله او مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم استدراك قلت معنى تركب الشيء مع علته ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركب الشيء مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك اصلا والاول وهو المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل كالعطاء فانه اسم للفائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع القابل كالفطوسة وهي التقعير الذي في الانف فقد اعتبر فيها بالاضافة الى قابله او مع الصورة كالافطس وهو الانف الذي فيه تقعير وهو يجري مجرى صورة من الانف او مع الغاية كالخاتم فانه حلقة يتزين بها في الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة والثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول كالخالق والرازق وامثالهما مما اعتبر فيه الشيء مقيسا الى معلوله والثالث وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة في الماهية كاجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه متخالفة متمايزة في العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اي حسا كالعضا البدن وعلى هذا ففي قوله كالانسان المركب من النفس والبدن نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجة دون العقلية وكالخلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين في الحس فان الهيئات الكائنة محسوسة تبعا وكالبلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم الثاني الماهية بالنسبة الى الاجزاء اما وجودية باسرها بمعنى ان لا يكون في مفهومها سلب او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي غير اضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية كالاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية والاضافية كالسرير فانه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل السرير وانه امر نسبي لا يتعقل بالمعقولة والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية كالقديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعرض لما هو عدمي محض لانه غير معقول فان العدميات لا تتعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة في هذين التقسيمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم من ان يكون ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة لكون وجودية قطعا فلا يتأتى فيها التقسيم الا باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذ لا يجعل الاضافات من الموجودات الخارجة والنسبة بينها اي بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة من امرين متساويين

المقصد السادس الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل الجاعل ام لا فيه مذاهب ثلاثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثرا للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشيء عن نفسه بديهة والجواب لا نسلم استحالته فان المعدوم في الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما

فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون
صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال واما المحال هو الايجاب المعدولي وحاصله ان عند
عدمه اي عدم جعل الجاعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج رأسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق
سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية
لا انسانية والمحال هو هذا الثاني الذي هو الايجاب المعدولي والاول الذي هو السلب مما نقول به المذهب الثالث
انها مجعولة مطلقا اي في الجملة اذ لو لم تكن الماهية اي شيء من الماهيات مجعولة اصلا ارتفع المجعولية مطلقا اي بالكلية
لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به اي بالوجود فهو ايضا ماهية في نفسه والمقدر ان لا شيء من
الماهيات بمجعولة فلا يكون ح ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن
عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب والمشهور بينهم ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها
مجعولة كما اورده المص في تحرير المسئلة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك ايضا
او لان اجزاءها البسيطة مجعولة والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اي هويته لا ماهيته الوجود فلا يلزم من ارتفاع
المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية رأسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث ان الماهية المركبة
مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج
اليه فرع الامكان وانه اي الامكان لا يعرض للبسيط فانه نسبة بل كيفية عارضة للنسبة لا يتصور الا بين شيئين والبسيط لا
شيئين فيه ولا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم تكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم تكن البسائط
مجعولة لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر في مباحث التعريف فاذا لم يكن شيء من اجزائه
حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية وانتم لا تقولون به لا يقال
في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اي انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها اي وجود الماهية المركبة
منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام او الوجود ايضا
له ماهية فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع
المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطة
بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم ان هذه المسئلة من
المداحض التي تزلق فيها اقدام الاذهان وانا نريد ان نثبت اقدامك في هذه المسئلة باشارة خفية الى
تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب والحق الاحق بان يطلب بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني
وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولرفعهما او العوارض اي الامور التي تعرض لتلك الماهية ثلاثة اقسام
قسم يلحق الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوصيتي الخارجية وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل
في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت الماهية كانت متصفة به وذلك
كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في
الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين غير زوج لم تكن اربعة فيلزم التناقض وكذا الحال في تساوي

الزوايا الثلث للقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية للاربعة فلو تصور
مثلث غير متساوي الزوايا للقائمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود اي الخصوصيات الخارجية من حيث هي
هي كالشخص والحدوث للجسم فانه اي كل ما ذكر لا يلزم ماهيته اي ماهية الجسم من حيث هي بل وجوده الخارجي فان
من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك التصور متناقضا في نفسه ولا متصورا الجسم غير جسم كما لزمه ذلك في تصور
اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل
في عروضه للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية كالذاتية والعرضية
والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها فنقول قولهم ان الماهيات
غير مجعولة على ان المجعولية انما تلحق الهوية لا الماهية اي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث
هي هي فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور لا انسانا حتى يلزم التناقض وارادوا ايضا
النافون بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود
دون الماهية وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا يتقوم ما
انها اي المجعولية بهذا المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الذي
به قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج
الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا
بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة
مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا بعروض المجعولية لها في الجملة اي ارادوا ان الاحتياج في الجملة
عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد والجزء المقوم
وهذا ايضا كلام لا شك فيه وان عاقلا عطف على ان هذه المسئلة اي واعلم ان عاقلا لم يقل بان الماهيات الممكنة
مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما نسب الى
المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تأثير للفاعل فيها وانما تأثيره في اتصافها
بالوجود وهذا تقرير ما حرره المص وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم
وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان
الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها
به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا
وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا
داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة
انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما

سواء لم نعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة لتلك الاخرى وكذا
لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود
لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة
ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة
بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه
فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط
فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة
ثابتة لهما معا وان اراد وهو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها
الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى التأثير
وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويمتاز بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هو ايضا
صوابا بلا ريبة **المقصد** السابع المركب اما ذاتا ان كان قائما بنفسه واما صفة ان كان قائما بغيره وكل واحد
يقوم بعض اجزائه ببعض آخر منها والا اي وان لم يقم بعض اجزائه ببعض استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منها ماهية متحدة وحدة
حقيقية لما سيأتي في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض وعلى هذا فحق هذا المقصد ان يؤخر عن التاسع على
ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون بقيامه به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض
اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثاني اي المركب الذي هو صفة يقوم بالثالث وهو غير المركب واجزائه فاما
ان يقوم اجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به بشرط قيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا
حقيقة لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القائم به فيكون قيامه اي قيام الجزء الآخر
بالثالث بالواسطة التي هي الجزء القائم به ابتداء **المقصد** الثامن انما نحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت
اجناسا او فصولا او غيرهما اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي اي امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي آخر بالمعنى المذكور
اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما لا بان يشتركا اي
نحكم على الماهية بكونها مركبة بان يشارك غيرها في ذاتي ويخالفه في ذاتي آخر لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض
ثبوتي او سلبي اي عارض سلبي لجواز كونه اي كون ذلك الذاتي الذي هو ما به الاشتراك تمام ماهيتهما كافراد البسيط الذي هو طبيعة
نوعية فان افراده تختلف بالتعينات التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك
الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي هو انه ليس معروضه الا الثبوت فقط وللماهيات امور وراءه
وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا ايضا لا يقتضي
التركيب اذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية او سلبية ويمتازان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم ان الاشتراك
في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك
والا كان مشتركا فيه بل لا بد ان يستند الى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك فلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بان

يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي او سلبي واما الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي والاختلاف في عارض آخر ثبوتي او سلبي
فظاهر انه لا يقتضي تركيبا اصلا **المقصد** التاسع لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى
بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان
قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الآحاد مع استغناء كل منها عن الآخر والمعجون
مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري فيهما
وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات باسرها محتاج الى الجزء المادي الذي هو الآحاد والمفردات
وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما
ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج اي صورة نوعية تابعة للمزاج
تستعقب كيفيات وآثارا صادرة عنه واذا اي ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ومحتاج الى الاجزاء الاخر الحلولة فيها
ويؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار
الصادرة عنه فهي محتاجة الى الاجزاء الاول التي هي مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقي
وجعل جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا
بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص والهيئة المرتبة عليه قال والحق ان تركب الجوهر من عرض قائم به
مما يأخذ عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم ح ما اخذ الجزءين
عن الآخر ثم يستحيل ان يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتأمل واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود
بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر
في ان المركب منهما عين الآحاد باسرها وفي انه يترتب على الكل منهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر
هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر
مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان يكون
الحاجة بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان يحتاج
كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين فجائز اذ لا دور فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة
من وجه وهو ان بقاء الهيولى بالصورة وتحتاج الصورة الى الهيولى من وجه آخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى و
سيأتي ذلك في موقف الجواهر **المقصد** العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية
الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما
علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والا استلزمه وكان الجنس منحصرا في نوع واحد ونقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء
واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب واجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة واستلزامها غير مسلم لمعلولها فان اردت
بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة للآخر والحاجة التي تجب ثبوتها بين الاجزاء لا تستلزم كون احدهما علة تامة للآخر
وهو ظاهر وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها انما المستلزم للمعلول
هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك

اذ يمكن ان يقال ان اردت بالعلة العلة التامة فهو ثم ان المبادر مما نقله عن الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج
وذلك مخالف لقواعدهم اما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل
واحد منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها واما تحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا
ومتحصلا فهو اي الفصل علة لتحصله في العقل اي لجعله مطابقا لتمام ماهية النوع وتزيل ابهامه اي تعينه لنوع واحد من تلك الانواع
التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجة لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود
الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول
وهذا الذي ذكرناه من كون الفصل علة لتحصيل الجنس والابهام في العقل بين لا حاجة به الى دليل اخترعه المتاخرون لهم
فانه ليس المقدار مثلا امرا متعينا ممتازا في الخارج يقترن به تارة كونه خطا اي فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته في المقدار
وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا بل ثمة مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون
هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيتحصل منهما الخط ومقدار آخر هو السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا الجسم
المقدار امر مبهم في العقل يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصله ومطابقته
لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدهما بل احدها الى ان يقترن بفصل احد منها ليفرزه ويحصله فما لم يقترن
بفصل من تلك الفصول لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة
الجسمية وتقرر لك من هذا الذي صورناه في المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس والفصل تمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود
فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا كيف والامران المتمايزان بالوجود في الخارج لا يمكن
حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اي اتصال فرضت كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة ولمزيده
زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم الخاص وتحصيل مفهوم العام بالخاص كما حققته فيكون له اي لكل واحد من العام
والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن هويتهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن
فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون موجودا في الخارج وينضم اليه موجود
آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو الشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد اذ
لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه
هو الناطق اي من حيث انه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شانه ان يحصله كالناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا
معنى للانسان الا حيوان دخل فيه طبيعة الناطق واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غيره اي غير الناطق منضم اليه اي
الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة هي غيرهما كل واحد منهما جزء لها اي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على
الآخر وعلى الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه كما اخذناه اولا او غيره كما
اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانسان والى هذا يشير ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان
الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى تطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ
تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث انهما تطابقان الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ
بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى

صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تتركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل
وقد تركبت منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد
تؤخذ لا بشرط شيء فيكون لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينهما وبين ما يقارنها وان يعتبر الاتحاد بينهما بحسب المطابقة لماهية
واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اي حمل الحيوان مثلا عليه اي على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين في
العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه يعني قد انتفى بما حققناه
معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشيء
على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو ان
يقال لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا يحمل عليها مواطاة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها
المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا
يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة تلك المفهومات
الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي واخواته وبعضها ليس كذلك كالجوهر واخواته
ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور
المتغايرة في الذهن اما ان تكون صورا لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون صور الاشياء متعددة متخالفة
الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان تكون تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات
ثلثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط ذاتا و
وجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المختلفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب
الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب منه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو الحق
عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد
بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج
بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام
بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود
الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود
يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن
يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل
تمسك هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة ووحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل
بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور
العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجة متحدة بهوية الانسان
والا كان مفهومه موجودا خارجيا متأصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين

مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية
مما لا شبهة فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك
انه اذا احصلت الاجزاء الخارجية باسرها فى العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع
تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم يشتمل على تلك
الاجزاء لم يحصل بها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هى الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت عليها
فحينئذ ان لم يشتمل على امر زائد كانت هى تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل
فى الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به فى الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية
تمام حقيقة المركب فى العقل كما انه تمام حقيقته فى الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ما هيته
المركب فى العقل فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان فى العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء
غير محمولة لا ينافى تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجى اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا
اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء من الجزئية
اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة هى خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنهما قطعا والجزء الماخوذ مع الخارج
خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا
فى الخارج وفرعوا على علية الفصل كما فهموا فروعا اربعة الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين اى لا
يجوز ان يكون لماهية واحدة جزآن احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها مميز لها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر
فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها مميزا لها عن النوع الآخر والا لكان كل منهما
علة للآخر وانه محال واورد عليهم الحيوان فانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل مميزه عن الفرس
والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له مميزه عن الملك فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل فى الانسان بالقياس
الى نوعى الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذى له النطق اى ادراك المعقولات فانه
ليس مشتركا بين الانسان والملك بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض اعنى
مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله الفرع الثانى الفصل القريب لا يتعدد
فلا يكون لشئ واحد سواء كان نوعا اخيرا او لا فصلان قريبان اى فى مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات
علتان مستقلتان قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة
علة للجنس الذى فى مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامى والنامى للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول
بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما فى افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما
مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغنى بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا وهو ظاهر او لا كما نحن بصدده
فان طبيعة الجنس فى النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد
العلل الناقصة جائزة فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة
فالمستقل كل واحد من الفصلين مع باقى الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك

بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها
كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان ويكفينا فى ذلك
اى فى ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شئ منهما وحده فصلا
بل الفصل فى تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركبت ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اريد بالفصل
القريب الجزء المميز للشئ عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها
فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر فى الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستغنى به عن العلية
وان جعل صفة للتميز لم يمتنع تعدده فى ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا على العلية الفرع الثالث لا يقوم فصل
قريب الا نوعا واحدا والا اى وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين فى مرتبة واحدة فللبسيط اثران هما جنسا ذينك النوعين
وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال يتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد فى الآخر
الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث المتقدم انه اى الفصل القريب لا يقارن فى مرتبة واحدة الا جنسا واحدا اذ لو
قارن جنسين فى مرتبة واحدة لقوم نوعين فى مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة
يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزءا اخيرا منها وقد تفرع الثالث على الرابع فيقال
لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين فى مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان لا يقوم نوعين فى مرتبة واحدة
والا ظهر انهما مشتركان فى الدليل بلا تفرع بينهما وكل ذلك اى جميع ما ذكر من الفروع ضعيف لابتنائه على ان الفصل علة
للجنس فى الخارج وتظهر حقيقته اى حقيقة كل ما ذكر وضعفه مما لخصناه واوضحناه من تحقيق كلامهم فى الجنس والفصل وعليه
الفصل له فان قلت هل يتأتى هذه الفروع على ما لخصته اولا قلت اما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا منع عليه
لجواز ان يكون مفهومان فى كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك فى الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها
عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما ان حصل الجنس تقدر به نوعا وليس للآخر فى حصول
هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما له وان لم يحصل الجنس بل حصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا
هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصيل فلا منع من تعدد الفصل القريب بمعنى كما عرفت
واما تقويم الفصل القريب لنوعين فى مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد عرفت بطلانه واما مقارنته
لجنسين فى مرتبة واحدة فان كانت فى نوعين لزم ذلك ايضا اعنى ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت فى
نوع واحد لزم ان يكون لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان
النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا له بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يكن ان يكون له
مدخل فى تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله فى نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر فيلزم الدور

المقصد الحادى عشر الماهية كالانسان مثلا يقبل الشركة اى لا يمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون
التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف فى التعين
الذى هو غير الماهية وباعتباره منها يمتنع فرض اشتراكها هل هو وجودى اى موجود فى الخارج ام لا فذهب المحققون من
العلماء الى انه وجودى لانه جزء المتعين الموجود فى الخارج وجزء الموجود الخارجى موجود فى الخارج بالضرورة وقال

بعضهم يعني الكاتبي ان اردت بالمعروض معروض التعين وحده فلا نم ان التعين جزؤه بل هو عارضه ووجود المعروض في الخارج
لا يستلزم وجود عارضه فيه الا يرى ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض و
المعروض فلا نم اي المعين بهذا المعنى موجود فان من منع وجود التعين كيف يسلم انه مع معروضه موجود وان بل الموجود عنده هو
المعروض وحده والجواب ان المراد بالمعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس معروضه
مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء اخر
نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الاخر جزء زيد فيوجد ذلك الاخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المعين من الماهية و
التعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في
العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا تتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا
يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا تتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان
في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر
هو التشخص حتى تركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا
ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله بيد انه لا يحصل
من كل تشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من تشخص اخر لان المشخصات امور جزئية لا ترتسم صورها
في ذات النفس بل في الاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم في الاته ولا يتبادر الا الى الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف
صور الفصول وما يحصل بجانب الانواع فانها امور كلية فيحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول يحصل
ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والمشخصات يحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص
متمايزة في الوجود الخارجي بهوياتها اي بذواتها لا بمشخصاتها كما سبق اذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والتشخص ومن
ههنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها
واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبائع في الخارج ان اراد
ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزم ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة
متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد
ذاته غير قابل للاشتراك فيه بجهة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته انتقش صورته العقلية بالكلية
بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك فيها بالفعل فهذا ايضا باطل لما مر انفا من ان الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا
تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل
صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة
واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر فيحتاج الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل
ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فيكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها متكثرة
لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لابد ان يشتمل على امر زائد هو مشخصه ومعينه(?)
فليس شيء منها عين تلك الحقيقة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الاخر منها وهو باطل بديهة وقد احتج الامام

الرازي على كون التعين امرا وجوديا بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا تميز فيه
فكيف يميز غيره واما عدما مضافا وحينئذ اما ان يكون عدما للا تعين العدمي فيكون هو وجوديا واما ان يكون عدما لتعين اخر
فذلك التعين الاخر ان كان عدما فهذا التعين عدم العدم فهو وجود والتعين الاخر مثله فيكون هو ايضا وجوديا وان
كان ذلك التعين الاخر وجوديا وهذا التعين الذي نحن فيه مثله فهو ايضا وجودي فثبت ان كون التعين عدميا يستلزم
كونه وجوديا حقا فيكون وجوديا والجواب لا نم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي
بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي يقابل الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان
الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له اي الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل
يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج نحو السواد القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له لا ان يكون ذلك
اي ثبوته لموصوفه باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج
قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو في الذهن وهو اي الوجودي بالمعنى المذكور اعم من الوجود لا مطلقا
بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان
يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد واما صدق الوجود بدون الوجودي
ففي الموجودات القائمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود ولا يكون العدمي مستلزما للعدم ويقرب
من هذا الذي ذكرناه في تفسير الوجودي ما قيل انه اي الوجودي ما من شأنه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد
وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر اذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير
متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجوديا ان يكون عدما او كان الوجودي ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية
وجودية اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم ولا قائل به فان قلت الوجودي والعدمي قد يطلقان
بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما قطعا قلت يجاب
بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشيء اخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر واما الحكماء
فقالوا التعين امر عدمي لوجهين الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف
على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اي في هذا الجواب
نظر اذ المراد بهم(?) امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى منها اذ لولا امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين
باحديهما وانضمامه اليها اولى وذلك اي امتياز الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب ان يقال
الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص الاجناس
وتوضيحه ان التعين او الفصل ينضم الى الماهية فيخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام
الوجه الثاني لو كان التعين موجودا خارجيا لكان متعينا فان كل موجود خارجي لابد ان يكون متعينا في نفسه فهو
اي كل واحد من التعين مشارك للتعينات الاخر في كونها تعينا ويمتاز عنها بتعين اخر يخصه فيتسلسل اذ ينقل الكلام
الى ذلك التعين الاخر واجيب عنه بان كونه تعينا اي مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات وهي متمايزة
بذواتها المخصوصة ولا يحتاج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض قال المص

وفيه نظر لان كل تعين اى كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية فى العقل ضرورة لان كل موجود فى الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه فى نوعه ام لا بل انحصر نوعه فى شخصه وتعينه غير ماهيته لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته ويتم الدليل بلزوم التسلسل ولقايل ان يقول لا نسلم ان كل تعين له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود خارجى كذلك منقوض عندهم بالواجب بل كل فرد من افراد التعين هو فى نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكنه فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زايد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان والحق ان هذين الدليلين المختلفين للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيان على كون التعين امرا منضما الى الماهية فى الخارج ممتازا عنها وقد علمت ان نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا وهذا اى كون التعين امرا ممتازا عن الماهية فى الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة فهو الذى حاول المتكلمون نفيه فان هذا النفى هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظى فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها فى الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجودا زايدا على الماهية فى الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى

المقصد الثانى عشر

قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان يكون مقتضية لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها فى الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذى علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان التعين للماهية زايدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت متعينة بذاتها ممتنعة فى نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب على رايهم فلا تصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى فى نفى التعدد من انحصار الماهية فى شخص واحد والا اى وان لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بالحال فيها اى فى الماهية لانه اى حصول الشىء فى الماهية فرع تعينها لانها ما لم تتعين فى نفسها لم يتصور حلول شىء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بالحال فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا فى الماهية ولا محلا لها اذ هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون اخرى بل يعلل بمحلها اى بمحل الماهية فيجوز تعددها اى تعدد افرادها بتعدد القوابل اى المحال اما بالذات كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصورة الانسانية واما بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيها استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه فى شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى الصورة النوعية وبنوا على هذا الذى ذكروه من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد محالها اعنى موادها على احد الوجهين ان ما ليس ماديا ويسمى مجردا او مفارقا فنوعه منحصر فى الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادى فهى اما الماهية بنفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون لمجرد تعلق بالمادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا ولما كان لقايل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية اى حالة فى المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهى فى حكم الماديات فتتعدد بحسب تعدد المادة التى تتعلق بها بخلاف العقول المجردة

عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة فى اشخاصها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل والقابل ان كان تشخصه بماهيته او لوازمها انحصر نوعه فى شخصه ولم يقولوا به اى بكون تعينه معللا بماهيته وانحصاره فى شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بالحال فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بالحال فيه لزم الدور الذى ادعيتموه وان كان تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون بقوابلها للزم ترتب القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم منها هف والجواب عن اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه اى تعين القابل معلل بعوارض ملحقة لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جايز عندهم لا يجدى حجر لقوله والجواب واما قلنا انه لا يجدى نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اى تعين القابل بما حل فيه لان هذا مرجح ما ذكروه من ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل باخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهيات بعوارضها العارضة لها كذلك اى على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة فى تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضى تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان تعين الشخص الذى له ما يشاركه فى نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها فى شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهيته انحصر نوعه فى شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد يقال فى اثبات كون التعين عدميا التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب لا وجود له فى الخارج ويمنع بان هذا السلب الذى ذكرتموه ليس هو التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ عن مباحث الماهية وما يعرض لها فى نفسها اعنى التعين شرع فى الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

المرصد الثالث

فى الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة الاول تصورها اى تصورات ما اشتق منها اعنى الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فياخذ كلا من الثلاثة فى تعريف الآخر الا ترى انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف ممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا وانه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما اشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع

وجوب العدم او لا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون هذه التعريفات
حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله يتصور انها ضرورية يعني انها متشاركة في كونها
ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى
الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس واما كان الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود الذي هو اظهر المفهومات
واجلاها وذلك لانه تأكد الوجود واما الامتناع فهو مناف للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى
الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر من غيره اعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص وهي
ثلث فالاولى استغناؤه في وجوده عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه على غيره الثانية كون ذاته مقتضية
لوجوده اقتضاء تاما الثالثة الذي به يمتاز الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور
واما اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجب او ارادة مبدأ الوجوب وهي اي هذه الخواص امور متلازمة لكنها
متغايرة في المفهوم اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية
بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء
وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا
الذي ذكرناه من معاني الوجوب ليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اي احكام الوجوب من كونه
وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمي والاخيران وجوديان بمعنى انه لا سلب في مفهومهما
والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذا الامكان يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاولى احتياجه في وجوده
الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن غيره وهذه الثلثة ايضا
متغايرة متلازمة على قياس ما مر في الواجب **المقصد** الثاني ان هذه امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج
اما الامتناع فلانه صفة ما يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجي واما الوجوب فلوجهين الاول انه لو
وجد الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فان كان ممكنا والواجب انما يجب
اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فاولى ان يكون الواجب ممكنا هف وان كان الوجوب واجبا كان له وجوب
آخر ويتسلسل وجوابه ان نختار الشق الثاني ونمنع لزوم التسلسل اذ قد يكون وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قيل من ان وجود الوجود
عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب زائدا عليه من المراتب امرا اعتباريا فان وجوده زائد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود
جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب
ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما نختار الشق الاول ويجاب عنه اي عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا ولا
يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب له لذات الوجوب
تولكن اي بالوجوب يجب الواجب فلا تم لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب صفة واحدة
عندنا فليس ثمة علة هي الوجوب ولا معلول هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب
فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض
وقوع هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته

لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور الوجه الثاني وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا
فاما نفس الماهية وهو باطل لانه نسبة بل كيفية نسبة عارضة للنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة
واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها واما زائد على الماهية وهو باطل حيث بين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا
لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة يأبى
ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه نسبة فقال المختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن كونه نسبة فلعله
اراد بالوجوب المعنى الثالث اعني ما به يتميز الذات فانه تعالى متميز بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة يسمى الوجوب فيكون
النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز الذات عن الغير وفي
الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاق الوجود
من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمي
بالضرورة والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضه واما الامكان فلهذا الوجه بعينه
اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه
صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجبا هف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه
ويتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثاني كما توهمه العبارة
اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجودها كما سيأتي
وقد يتكلف اجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها ويبطل كل منهما
كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتي
من غيرها والا لم يكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو
محال في الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فللممكن قبل امكانه امكان آخر ووجه آخر وهو انه
اي الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية متأخرة عنه
اي عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وربما
يستعمل هذا الوجه الآخر في الوجوب كما استعمله الامام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان
الواجب ماهية لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل
ان تسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا في الاستدلال على كون الوجوب والامكان امرا عدميا امتناع
تأخره عن وجود الموصوف ولا نحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نم تقدمه لجواز ان يكون معه
وانا نقول لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها
عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث
ونظايره **ضابط** مشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اساس الوجه الاول الدال على كون
كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا اكتفي
فيه بامتناع التأخر ان كل ما تكرر نوعه اي يتصف اي يحتمل بعض منه بمفهومه فهو اعتباري اي كل نوع كان بحيث اذا

فرض ان فردا منه اي فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى لو وجد ذلك النوع فيه مرتين مرة
على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية
المرتبة الموجودة معا نحو القدم فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد والا لكان حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك ان
القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم
حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا لكان قديما فالموصوف اولى بالقدم فيكون
الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد لبقي والا اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا والموصوفية
فانها لو وجدت لكان الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية اخرى والوحدة فانها لو وجدت لكانت
واحدة والا لكانت كثيرة فينقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وقس على هذا فيلزم من كون هذه
الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المصرح المنع ما ذكرناه من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما
حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب
زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في
نظايرها هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله وكذلك اي وكذا اعتباري ايضا كل ما لا يجب من الصفات
تأخره عن الوجود اي وجود الموصوف كالوجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان لا يكون من المعقولات الثانية
اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متأخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها
فانها صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية
لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه محال بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين
ضابط واصل كلي شامل لموارد متعددة اعطيناكه ههنا اخذا فالمؤنة التكرار عنا فاحتفظ به واعتبر بشانه و
استعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الامور الاعتبارية واعلم ان هذه اي الوجوب والامكان
والامتناع التي نحن فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في التعقل او الذكر وموادها
بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات
ومواد في قضايا مخصوصة محمولها الوجود الذي في نفسه فيكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول
في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما آخر وهو اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد
في قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج
كالعمى في قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال
زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذي نحن
بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا الواجب الحيوانية او السوادية او غيرهما وكذا الحال في الممتنع
والممكن والا اي وان لم تكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة
لذاتها اي كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك فاذا قلنا مثلا الزوجة واجبة
للاربعة نعني به وجوب الحمل اي حمل الزوجة على الاربعة وامتناع الانفكاك اي امتناع انفكاك الاربعة عن صفة

الزوجة وهذا اي وجوب الحمل الذي يكون بين الاربعة والزوجة غير الوجوب الذاتي الذي بين الشيء ووجوده
الا يرى ان الاربعة واجبة الزوجة لا واجبة الوجود وان الزوجة واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود
في نفسها وتحقيقه ما صورناه لك ولا تغفل عنه وقد زعم بعض المتكلمين ان هذه الامور الثلثة سوى الامتناع
اذ لم يتوهم احد كونه وجوديا امور وجودية لوجوه ثلثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان الاول الوجوب لو
كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان لا
يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والتالي باطل فان الواجب واجب في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد
فرض من عقل ام لا يوجد فرض اصلا بل لو فرض عدم العقول كلها بحيث لا يتصور ان يوجد فيها فرض الوجوب قطعا
لم يقدح ذلك في وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا
والجواب النقض بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل ام لا يوجد وليس شيء منهما موجودا
بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة
في احدهما الا يرى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفا
لوجوده لا ظرفا لاتصاف شيء آخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا
عدميا اعتباريا ان لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر الوجه الثاني ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على
الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي والا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو
عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه
على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا وتحقيقه اي تحقيق الجواب بطريق الحل ان ارتفاع النقيضين بمعنى خلو
عنهما محال اي يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق
على شيء انه واجب ولا لا واجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه لا ممتنع وكل مفهوم وجوديا كان او عدميا
مع نقيضه الذي هو رفعه نقيضان حيث ما عداهما فلا يجتمعان في شيء بان يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لا
يصدق عليه شيء منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب
وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معا في الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب
مثلا لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان
نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم
اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا في نفسه الوجه
الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا امكان له اي ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدمات
فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين
قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له وهو اي هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان محصولهما انه لو كان الامكان او
الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا والواجب واجبا الا ان الملازمة هناك بينت بان العدمي لا تحقق له الا باعتبار
العقل وهنا بان الاعدام لا تمايز بينها والنقض هو النقض فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا

ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما ولطالما ان يقال
قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية
عنه وكما ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية
وبين سلب الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان بل يمكن طردها في كل ما حاولت اثبات
كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث
وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتهما اشار الى قانون
يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر هنا كادلة متقابلة فقال ولو شئت نفي شيء فقل هو اما وجودي
او عدمي اي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا
او عدميا وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا اولا انه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات
الواجب او لا يكون زائدا على ذاته او لانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها ويبطل
من الزيادة وعدمها بدليل ما فيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل امر مشترك بين قسمين او اقسام
يمكنك نفيه بنفي قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية
لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال كان زواله اما بنفسه او بامر عدمي كعدم الشرط او وجودي موجب
كطريان الضد والحاصر والكل محال او بنفي مذهبين متقابلين فيه كان يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما
او حادثا ونبطل كل واحد بدليل ما فيه واكثر شبه القوم في الاشياء التي يرومون نفيها من هذا القبيل الذي نهج
عليه على وجه كلي فنتركها اي نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لانه اي لان ذلك الكثير من الشبه فائدة اولا
نظرا الى المعنى وذكرها ثانيا نظرا الى اللفظ عندك بعد الوقوف على الماخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام
يعني قد نبهناك على ماخذ ايرادها وابطالها على وجه كلي فانه لو نفى بعد وقوفك على ذلك الماخذ يسهل عليك ايرادها
وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها قال الميداني في قولهم فهو على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة
وقرب المرام والثمام نبت يسد به خصاص البيوت من القصب اي فرجها يقال انه نبت على قدر قامة المرء المقصد
الثالث في خواص الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع
الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف واعترض عليه بانا لا نم
لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما
يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع
ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور
ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل
بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لا امتناع تعدد
الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب بغيره ما يحتاج
فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لان اجزاءه متمايزة في الخارج ولا من اجزاء

متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في
نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير
على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هي ذاته لا غيره فلا يخرج الاحتياج اليها اي الى الاجزاء كلها عن كونه يجب وجوده
لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كان ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره واذا كان مركبا فلا يكون ذاته
من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى
غيره فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب وجوديا اي موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهيته اي ماهية الواجب
بل كان عينها لامتناع الجزئية والا اي وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود محتاجا
الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج في وجوده الى معروضه فيكون ممكنا مستندا الى علة
ويعلل بها اي بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة للماهية فلا يكون واجبا
وجوبا ذاتيا هف وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد لما ستعرفه من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده
مستفاد من علته وما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها
متأخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة
بمرتبتين فيكون وجوده متأخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هف لا يقال لعلها
بانه اي الوجوب نسبة والنسبة متأخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الوجوب متأخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل يكون
زائدا عليها لانا نقول انما يحكم بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور
وهو كونه موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا ورابعها انه لا يكون
الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشتركان في الماهية لا بد ان يتمايزا
بتعين فيلزم تركبهما من الماهية والتعين وانه محال لما مر من امتناع تركب الواجب لا يقال لا نم انه نفس الماهية لجواز ان
يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لانا نقول المدعى هو انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا
لكان نفس الماهية والاظهر ان يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا المقصد الرابع في
خواص الممكن لذاته وهي ايضا اربعة احدها قال الحكماء الامكان يحوج الممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى
المؤثر وفي اثباته منهجان الاول دعوى الضرورة فان الممكن يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته و
معنى كونه اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن
يرجح احدهما على الاخر والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه
محوجا الى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى
ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم
بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا لمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان
محوجا الى السبب بل الحكم بالاحتياج في المتساويين الى المرجح مركوز في طباع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر عن صوت
الخشب فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت حكمت البهائم من رجحان وجوده على

عدمه ان هناك مرجحا رجح عليه فسوت وهربت منه قلنا ذلك اى نفورها لحدوثه لا لامكانه فانه لما حدث
الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لا بد له من محدث لا انها تخيلت تساوي طرفي الصوت وان لا بد هناك
من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم يختلف ايضا فيه العقلاء لان بداهة عقولهم
حاكمة ح قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في
تجريد الطرفين او للالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين دون تصور طرفي الآخر
وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات راسا فان قيل اكثر العقلاء قالوا
بخلافه حيث يجوزون رجحان احد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدمون
على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه في تخصيص ايجاد العالم بوقته الذي اوجده فيه بلا مرجح مخصص
مع ان ساير الاوقات متساوية في صحة الايجاد فيها والنافون للغرض عن افعاله تعالى يعني الاشاعرة قالوا بخلافه
في تخصيص كل فعل من افعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية
عنده في صحة تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين اى الى ذلك
الشيء وضده سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم والحكماء
خالفوه ايضا في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة كالغرب والشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته اليها
وعلى سرعة مخصوصة او بطؤ معين مع تساوي نسبة حركته اليها وعلى قطبين معينين مع مساواتهما في قبول القطبية
لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الاخر وفي اختصاص
طرفي المتمم بمقدار سمكهما من الغلظ والرقة قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يرجح بلا مرجح نعم يلزمهم
ذلك في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب الصحيح عنهم القول بوقوع
احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة فمركوز في عقولهم بطلانه والا لما احتالوا في دفعه باسرهم
ولا اجترءوا على الزامه بعضهم بعضا وتفصيلها اى تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب المنهج
الثاني في اثباته بالاستدلال عليه وفيه طرق الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اى تساوي الوجود والعدم
بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا واولى بها من الطرف الآخر فلا
يكون مساويا له وهو خلاف المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له قلنا انما يناقضه
اى المفروض الذي هو التساوي اقتضاء الذات له اى لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان
ذات الممكن لا يقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اى حصول احدهما لا لعلة كما يزعمه
الخصم القائل بالاتفاق واخذ المساوي من نفي بلا علة اصلا الطريق الثاني واختاره الامام الرازي في المحصل
والاربعين لا بد للممكن قبل الوجود ان ترجح طرفه اى يرجح طرف وجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترجح
الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد
السكون والعلم الحاصل بعد عدمه وجوديين واذا كان الرجح امرا موجودا فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته او بالعدم

آخر وليس في كل الحال هو الاثر اي الممكن والا لكان الاثر موجودا قبله اى قبل الرجح السابق على وجوده فيكون الممكن
موجودا قبل وجوده بمرتبتين هف فلا بد هناك من شيء آخر موجود يقوم به الرجح وهو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن
يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود وما سيأتي من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه
يحتاج الى علة وهو المتنازع بل يترجح مع الوجود وح جاز ان يقوم الرجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل
آخر وهو المؤثر وايضا ان سلم كون الرجح سابقا على وجود الممكن فالرجح السابق صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع
قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الرجح والوجود المتجدد لا يجب ان يكون موجودا الا ان
العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون معدوما فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج
الطريق الثالث له اى للامام الرازي ذكره في الاربعين وقد بناه على قول الفلاسفة من امتناع عدم الزمان قبل
وجوده او بعده اى يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا لكان
واجبا بذاته والا اى وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده فبزمان اى فيكون تقدم العدم على وجوده
او تأخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يمكن ان يجامع المتأخر كان التقدم زمانيا ويجمع الوجود والعدم لان الزمان
حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هف فهو اى الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب لسمر وجوده
دائما وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما تقرر من استحالة تركب الواجب لذاته خصوصا
اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث
ههنا ولا يخفى انه اى هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة اوجزءها او شرطها ولا يثبت
الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصحح القاعدة القائلة
بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين
لا يتمان ايضا فالاتم الاليق اى الطريق الواضح المعتبر هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور
وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عدة اى متعددة كثيرة الشبهة الاولى ان احتياجه الى المؤثر سواء كان
ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تأثير شيء في شيء لكنه غير معقول اذ التأثير في الوجود مثلا اما
حال الوجود اى وجود الاثر وهو محال لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع
للنقيضين وذلك لان وجود الاثر مع التأثير لا يتخلف عنه اصلا كالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما
فرض ان التأثير في الوجود اعني الايجاد انما هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر
وعدمه معا ولانه اى الاثر حال عدمه نفي محض فلا يصلح هو في هذه الحالة ان يكون اثرا للموجد واذ لا اثر له فلا
تأثير ولا ايجاد منه ح ولانه اعني الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تأثير وايجاد فلا يستند كونه
مستمرا على حالته السابقة على الايجاد الى مؤثر الوجود فقد بطل كون التأثير في الوجود حال العدم لوجوه ثلثة و
ان شئت نفي التأثير في العدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه
موجودا وانه جمع بين النقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للمعدم وايضا هو ح مستمر على ما كان عليه
قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند الى مؤثر العدم والجواب ان الحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل اى قبل

الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال بداهة والآن فلا ايجاد للموجود بوجود مقارن للايجاد
لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل لا لسابق عليه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث
صفة في نفسها اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم
واما حال وجودها وهو حصول الحاصل ونقول لزم ان لا يحدث صفة في شيء من مؤثر لحدوثها لان احداثها وايجادها
اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر بديهي فانتقض دليلكم
قطعا والحل ان ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود او حال العدم ضرورة بشرط المحمول فان التأثير
في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم محال فسلب التأثير مثلا في الوجود ضروري بشرط اتصاف الاثر بالوجود
او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو اي هذا المذكور اعني الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافي الامكان
الذاتي لان الملاحظ فيه الذات دون ما لها من الصفات فامتناع التأثير بشرط احدى حالتي الصفتين لا ينافي
امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحد منهما وتحريره ان يقال قولكم التأثير اما حال الوجود او حال
العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التأثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع لان التأثير في ذات الممكن
من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا انه في
زمان الوجود كما مر ومنهم من اجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود
ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر فقال التأثير
حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا الشبهة الثانية وهي
ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لا لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التأثير وهو محال اذ التأثير
اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه اذا لم يكن التأثير في شيء من هذه الثلثة كانت الماهية الموجودة
مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها وقد بطلت هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا
جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تأثيرا والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا والجواب انه اي التأثير
في الوجود الخاص اي في الهويات كما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق ما تحقيق
ان تأثير المؤثر في اي شيء هو بما لا مزيد عليه وايضا فينتقض بما ذكرتموه الحدوث اي حدوث الصفات المحسوسة عن محدثها
لان تأثيره اما في ماهيتها او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثرية
لو وجدتا في الخارج لتسلسل اي لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها اذ لا يتصور
قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت لاحتاجت الى مؤثرية
اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم يكونا موجودتين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا لامكانه ولا لغيره
ولم يكن شيء متصفا بالمؤثرية في الممكن اصلا وهو المط والجواب انه لا يلزم من كونهما امرين عدميين اعتباريين انتفاؤهما
من غيرهما بمعنى ان لا يكون الشيء في نفس الامر محتاجا ومؤثرا اي متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية
تتصف بها الاشياء في انفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع
والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتتا اي لو ثبت الحاجة والمؤثرية لشيء واتصف ذلك الشيء بهما فاما

وجوديا

وجوديان او عدميان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كل اي كل واحد من كونهما وجوديتين او عدميتين بما عرفت اما ابطال
الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التي عرفت حالها في الضابط المتقدم واما العدمية فبان يقال
ما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين على قياس ما مر في الوجوب وقد عرفت الجواب عن ذلك فيما اشرنا
اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يقدح في دليل الوجودية او دليل العدمية بما عرفت فيه من الخلل والنقض
بحاله وهذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما اعني قوله فان قيل من تتمة الاول
والمراد ان هذه الشبهة كالاوليين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها يقتضي ان لا تحدث تلك الصفات
لانا نعلم بالبداهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية فيها الشبهة الرابعة وهي مخصوصة
بنفي كون الامكان محوجا ان يقال لو احوج الامكان في الوجود الى المؤثر لاحوج في العدم ايضا الى المؤثر لاستواء
نسبتها اليه اي نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم
ممكن لكن العدم نفي محض لا يصلح اثر الشيء سواء كان عدما اصليا او طاريا وفي الاصلي ما في آخر وهو انه مستمر فالتأثير
فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لا يكون الوجود اثر الشيء والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم ببطلان ابطال اللازم
[illegible] والا اي وان لم يصلح منع الملازمة اي لا نسلم انه لو احوج في الوجود لاحوج في العدم للفرق البين وهو ان الوجود يصلح
اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا في الجانب الذي يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا في الجانب
الذي لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير ترديد ان سلمنا الملازمة المذكورة في دليلكم فلا نسلم ان العدم
لا يصلح اثرا للشيء اي لا نسلم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول
معدوما ومما لا يقال لو جاز استناد العدم اليه اي الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم المعلول الى عدم علته لجاز ايضا استناد
الوجود اليه اي الى العدم وانه اي جواز استناد الوجود الى العدم يسد الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات
وجود الصانع لانا نقول هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية تحكم بجواز ذلك اعني استناد
العدم الى العدم وامتناع هذا اعني استناد الوجود الى العدم فلا يصح تلك الملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهي ايضا مخصوصة
بنفي كون الامكان محوجا لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحوج اليه ايضا حال البقاء لثبوته اي ثبوت الامكان
للممكن في زمان البقاء فانه لازم للماهية الممكنة يقتضيه ذاتها من حيث هي هي فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع
الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا والتالي باطل لان
الحاصل به اي بتأثير المؤثر حال البقاء ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله اي قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان
الحاصل به امرا متجددا لم يكن ذلك المؤثر بتأثيره موجبا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل
موجبا لامر آخر فلا يكون مؤثرا في الباقي والمقدر خلافه لا يقال تأثيره في بقائه الذي هو امر متجدد لا في ذاته لتحب اصل
الوجود الذي كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تأثير فيها كما اعترفتم به فتبقى الذات بلا مؤثر فيها
فتكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه هذا خلف والجواب انه اي التأثير في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل
ولا تحصيلا للمتجدد بل تأثيره فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده اولا من وجوده فان سمي الدوام متجددا
لانه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا نقول التأثير في دوام الوجود لا الحاصل اولا لا في

امر متجدد وهو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تاثير في الوجود الاصل ولا بل في امر متجدد وهو دوامه فالمعنى واحد
والاختلاف في ان المراد بلفظ التجدد ماذا فاعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه انه لا تاثير في ذات الممكن
حتى يتجه عليه ما اورده الشارح بل فيه ان تاثير المؤثر فيما مر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا
لا في الذي كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده المؤثر البقاء بهذا الاعتبار
والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده صح كان بقاؤه مستفادا منه ولا شك ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات
باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اثره ولا فرق الا في تسمية البقاء اي الدوام متجددا وتوضيح المقام
بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته
الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته وكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان
الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا
والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر
الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه
بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التاثير
والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير في الباقي تحصيل للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي
كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن مأخوذا مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير اذا كان في امر متجدد لا
يكون تاثيرا في الباقي فقد توهم ان المتجدد وجود ابتدائي وهو ايضا باطل لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في
بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتاثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء
فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن في امرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات
الشبهة السادسة لو كان الامكان والحدوث محوجا الى المؤثر كان للحوادث التي نشاهدها مؤثر اما لحدوثها او لكونها
فاما ان يقال ذلك المؤثر قديم فيلزم حدوثها اي حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الاوقات
بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها واما ان يقال ذلك
المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا فيتسلسل وهو محال قلنا المؤثر في الحوادث قديم مختار عندنا
وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مرجح ولهذا لا يحتاج الى داع بل له ان يختار
احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح الصادر من الفاعل المختار
لاحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعوه الى اختيار ذلك المقدور غير الوقوع اي وقوع احد المتساويين بلا سبب مخصص والثاني هو
الممتنع لانه ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال
لانه ترجيح من غير مرجح اي من غير داع يدعوه لا من غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح
كيف يشاء وفيه بحث وهو ان المختار ان رجح احد مقدوريه بارادة تعلق اذ كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته
للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم تعلقت باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجح هذه الارادة الى ارادة

اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم ينته الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب
فان قيل الارادة واحدة لكن تتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم ح التسلسل في التعلقات الشبهة السابعة جملة الحوادث
التي وجدت الى الآن من حيث هي جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر
لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فتكون تلك العلة داخلة في الجملة التي فرضناها جميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها
شيء منها وهي اي تلك العلة خارجة عنها لان المؤثر في الجملة لا بد وان يكون خارجا عن الاثر فتكون داخلة وخارجة
معا هف واما قديمة فنقول ليس المؤثر اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها لان تاثيره فيها ان كان قديما لزم
قدم الحوادث اذ لا يعقل تاثير حقيقة بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية
فيكون محتاجا الى مؤثرية اخرى فننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل والجواب انها اي المؤثرية صفة ذهنية فنختار ان المؤثر
في جملة الحوادث قديم وان له تاثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تاثير آخر
فلا تسلسل وللقائل ان يقول الاتصاف بالحادث وان كان عدميا محتاج الى مرجح ومخصص فالتسلسل الارادة كافية
في ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها الشبهة الثامنة دعوى الضرورة في قدرة العبد وفي قضية الهارب من
السبع اي نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته وان افعاله صادرة عنه ونعلم بالضرورة ايضا
ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يجمل منه
ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد
وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس يستحيل انما يستحيل
ترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا الجواب **خاتمة** للبحث الاول من ابحاث الممكن
قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود
اعني الحدوث اذ ماهيته لا تبقى بذلك فاذا خرجت الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد
فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا اذا كان المحوج هو الامكان
لا حوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس للماهية
الممكنة خروج من العدم الى الوجود يسمى بالحدوث والا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم
اولا والاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وقصة البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة
وكلامنا في العلة الموجبة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الخشبات واللبنات وتلك الحركات علة معدة
لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا
يضر ما عدم شيء منها واما الثاني فلان العقل لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة
امكانه الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة
من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما
جزء من العلة المحوجة وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرط لعليتها
وتاثيرها قالوا دليل الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا

او شرطا و دليل الكل اى كل واحد من الاقوال الثلثة ضعيف قاله الامام الرازى لان الحدوث صفة للوجود لانه
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له فيتأخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشئ متأخرة عنه وهو
اى الوجود متأخر عن تأثير العلة اى عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشئ اذا لم يحتج فى نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره
كما فى الواجب والممتنع المتأخرة عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءها او شرطها تأخره
عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثانى لان جزء العلة مقدم عليها والاظهر فى العبارة
ان يقال فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب واما ان ذلك المحذ واحد قال المص ولا يخفى انه اى ما ذكره هذا القائل مغالطة
نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة او جزءها
او شرطها الا ان حكم العقل بملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا مما لا شبهة فيه لا ان الحدوث علة فى
الخارج للحاجة فيوجد الحدوث فى الخارج اولا فيوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان فكيف
يتصور كون احدهما علة للاخر فى الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا
الممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر قضية صادقة فى نفس الامر فيكون الممكن موصوفا فى حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان
اتصاف الشئ بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هى ذات الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج
اليها والفرق ان الوجودية تحتاج الى العلة فى وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل
لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاى شئ وجد العمى فى نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشئ
بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر
منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود
فى هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة فى نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هى اتصافه
بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره فيرد عليهم ان اتصاف الحادث
بالحدوث فى نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الايجاد وهو
ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا الكلام منقح لا مغالطة
فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض فى الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات
منزلة الحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة لها الى علة فى وجودها لكن الاشياء متصفة بها فى نفس الامر
فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الخ فان اراد به ان
الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة فى نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان
اراد انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود منه بيان علة الحاجة لا بيان التصديق
بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن الوجود لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنها كالحدوث قلنا
الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية
ووجودها بالامكان قبل ان يتصف به واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة
وثانيها اى ثانى ابحاث الممكن لا يكون احد الطرفين اى الوجود والعدم اولى به لذاته فان قلت هذا البحث

مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذى تساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما اولى به لذاته
والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضى وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه
كالواجب ولا يقتضى ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوى طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان
لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اى كون احد طرفيه
اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اى غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها
اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود عين البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لا تقتضى
التقضى والتجدد وليست قابلة للبقاء مع تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات
كلها اذ يكفى لها فى عدمها انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا
وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى اولوية لذاته فقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط
كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود
اولى والا فالعدم وفسادهما ظ لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وانه اى كون احد طرفيه اولى
به لذاته باطل لان الطرف الآخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته
واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته هف والا اى وان لم يمتنع الطرف الآخر فاما ان
يقع الطرف الآخر بلا علة وانه محال بديهة لان المساوى لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما
ان يقع الطرف الآخر بعلة فهذا اى ثبوت الاولوية للطرف الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التى للطرف الآخر
ضرورة اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر راجحا واولى والا لم تكن علة له فلا يكون تلك الاولوية الثابتة
للطرف الاولى ثابتة له لذاته اى لذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه
والمفروض خلافه وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لان البحث ههنا فانه اذا جوز تم حصول الاولوية
لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام
عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة فى وقوع الطرف الراجح فيكفى ح فى وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى
ذات الممكن وانه اى ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا فى وجود الممكن يغنى عن وجود المؤثر فى الممكنات الموجودة
فينسد باب اثبات وجود الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اى عدم
سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود وح يحصل المط وهو استناد الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا
على وجود الصانع وثالثها اى ثالث تلك الابحاث ان الممكن لا يحتاج الى العلة المؤثرة فى وجوده لما مر وكون الاولوية
الناشئة عن تلك العلة اذا لم يصل الى حد الوجوب غير كافية فى وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب
وكان ذلك كافيا فى وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود فى وقت والعدم فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد
الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد فى الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب واذا كان لمرجح لم يكن الاولوية الثابتة
للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تمنع الا من العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها
كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد فى الآخر لم تكن العلة علة تامة فقد ثبت ان

الاولوية وهو ما يحتاج كافيه فلم يجب وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده
لانه وجب اولا وجوده من علته فوجد ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والا لجاز اجتماع عدمه مع وجوده
وانه وجوبه اللاحق بوجوده فانه وجد اولا فامتنع عدمه ووجب وجوده فله اى فللممكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده
وهما بالغير لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثانى بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتى
لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا او فرع على ذلك حال الممكن المعدوم
فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علته وجوده والثانى من عدمه ورابعها ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز
انفكاكها عنه اصلا والا لجاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله عنها او بان
ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه لحدوثه لها بعد ما لم يكن وانه اى جواز خلوها عنه على احد الوجهين
ينفى الامان عن الضروريات فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات
لجواز انقلاب بعضها الى بعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة الى
ذوات الاشياء بانفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن تلك الذوات تلك الذوات لانها مقتضية لها من حيث
هى هى وربما يحتج عليه اى على لزوم الامكان لماهية الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان حدوث
الامكان لها واتصافها به اما ان يكون لامر يقتضى ذلك الاتصاف وهو اى الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن الحدوث
بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان وهلم فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث
الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم نفى الصانع اى لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استناد الى شىء يقتضيها
او نقول حدوثه للماهية ان توقف على حادث آخر فتسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية
والا وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر فاختصاصه اى اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذى
حدث فيه يكون بلا مرجح صرف والحق ان الدعوى وهى ان الامكان الذى يقتضيه ذات الممكن من حيث هى هى لازم
لها يستحيل انفكاكه عنها اظهر من هذين الدليلين لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما سبق وفى
الدليلين مناقشات لا تخفى على ذوى الفطانة وبتقدير صحتهما لا شبهة فى خفاء مقدماتهما وربما يتمسك عليه اى على
لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اى وجوده غير ممكن فى الازل لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه
بل نقول وجود الحادث فى هذا الآن غير ممكن فى الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم بل
وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان لشىء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما وكذا فاعلية البارى
للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة فى الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال وايضا فيحدث للممكن المقدور مع الوجود
امتناع المقدورية لان الوجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل بعد امكانها اى بعد امكان مقدوريته
حال حدوثه وصدوره عن القادر فقد زال امكان الشىء بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما والجواب عن الاول
ان ازلية الامكان ثابتة وهى غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى ثابت ازلا
كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشىء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف
وهذا هو الذى نقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية البارى لها

ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن و
من المعلوم ان الاول لا يستلزم الثانى لجواز ان يكون وجود الشىء فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده
على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشىء من قبيل الممتنعات دون الممكنات
لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور فى كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه
اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شىء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا
مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شىء منها بل جاز اتصافه به
فى كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع
اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك
لا ينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا
بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلى وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا
المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت
نحن ناخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال
قلت الامكان الذاتى معتبر بالقياس الى ذات الشىء من حيث هو فاذا اخذ ذات الحادث وحده او ذات
المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد خارجى لم يتصور هناك امكان ذاتى اذ ليس لها
ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا يستحيل
فيه لان الممكن هو الذى لا يقتضى الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه وجب
به وامتنع الطرف الآخر لم يغير ذلك فى استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان
استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شىء واحد ولا عروضه
للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهذا محال والجواب عن الثانى انه اى كون المقدور
مقدورا امر اعتبارى فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة
لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتى بل هو امتناع ناش من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافى الامكان
الذاتى مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقى حال بقائه مقدور ومحتاج الى مؤثر يفيده البقاء والدوام فلا يكون
امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور

المقصد

الرابع فى ابحاث القدم وهى امران اى
راجعة اليهما احدهما انه اى القديم لا يستند الى القادر المختار اى لا يكون اثرا صادرا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء
انما اسندوه اى القديم الذى هو العالم على زعمهم الى الفاعل الذى هو الله تعالى لاعتقادهم انه موجب بالذات لا فاعل
بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم
يمنعوا استناده اما استناد القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بل لا
يدوم اثره اى اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر ويمتنع استناده اى ولا مساغ
استناده الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الواجب اذ لا

قصد له وانه اى القصد الى الايجاد مقارن للعدم اى العدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة
فنزاعهم فى قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا فالذين بنوا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى الفاعل
حكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند اليه تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا استناد القديم الى الفاعل حكموا بان العالم حادث
مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم عايد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على
انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثانى هكذا ذكره الامام الرازى ورد عليه بانه
يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم
حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان
موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان القايل بان علة الحاجة هى الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان
القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان
ينزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتوا الحال من الاشاعرة زعموا ان عالمية تعالى مستندة
علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهى العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة
خامسة هى الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان لله صفات موجودة قائمة بذاته وهى قديمة فهم بين ان
يجعلوا الواجب لذاته متعددا وبين ان يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول بط فتعين الثانى فهذه الاقوال منهم منافية
لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال للتاويل والتنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القدم ما لا اول لوجوده
فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يغير تفسيره بانه ما لا اول لثبوته وبان صفات الله ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم
تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المص ولقد
عثرت فى كلام القوم على منع الامرين يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب اما استناده
الى المختار فجوزه الآمدى وقال سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اى سبق الايجاد
ايجابا سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا متقدما عليه
بالذات ولا فرق بينهما اى بين الايجادين فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم وح جاز ان يكون العالم واجبا
الازل بالواجب لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود وان تغايرا فى التقدم والتاخر بحسب الذات كما
ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها بالزمان ويؤيد كلام الآمدى ما نقله بعضهم من ان الحكماء
متفقون على انه تعالى فاعل مختار يعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يستدعى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم
شرطية الفعل واقع دايما ومقدم شرطية الترك غير واقع دايما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى
ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا ومن ثم قال تقدم القصد على
الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فانهما بحسب الذات تجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود
بوجود قبله وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا
الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم فقيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة
انما الكلام فى استناده الى الموجب القديم فمنعه الامام الرازى لان تاثيره فيه اى تاثير الموجب فى القديم اما حال بقائه

اى بقاء القديم وفيه ايجاد الموجود وانه محال واما فى حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه
قديما هذا خلف فان قلت قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة الى الموجب فى البقاء فيكون مستمرا دايما بدوام
علته الموجبة وذلك لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره كالمعلول الباقى فانه محتاج فى بقائه
الى علته كاحتياج حركة الخاتم فى بقائها الى حركة اليد والمشروط الباقى فانه ايضا محتاج فى بقائه الى الشرط كالعلم
المحتاج فى بقائه الى الحيوة والعالمية المحتاجة فى بقائها الى العلم وقد يراد ببقاء الشئ على وجوده وهو اى بقاء الشئ
على وجوده نفس وجوده فى الزمان الثانى والا اى وان لم يكن نفس وجوده فى الزمان الثانى بل كان زايدا
عليه فلا بد ان يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان فينتقل الكلام الى بقائه ويتسلسل وقد يراد ببقاء الشئ على عدمه
وبقاؤه على عدمه نفس عدمه فى الزمان الثانى اذ لو كان زايدا عليه لكان موجودا قايما بالعدم فظهر ان الارادة
تتعلق بالشئ حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما فيكون فى تلك الحال محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت
الاحتياج فى البقاء فى هذه الاشياء ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم الباقى دايما
فى بقائه ودوامه الى موجب مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستندا الى استمرار وجود اخر قلت
انه اى ما ذكره الامام فى ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب معارض بوجوه الاول العدم ينافى الوجود والفاعلية
اى عدم الاثر ينافى وجوده وهو ظ وينافى ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك
الوجود ومنافى اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون السابق منه اى من عدم الاثر شرطا لهما اى
لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشئ لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان
يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المط الثانى هو اى الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم
للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقى فى حال بقائه محتاجا الى المؤثر فما لا يكون
له الا حال البقاء اعنى القديم يجوز استناده فى بقائه المستمر الى المؤثر الثالث انا ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة
اى ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعنى كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز ان يحتاج
القديم الى المؤثر والا لكان الحدوث معتبرا فى الحاجة اليه الرابع الواجب تعالى لو استجمع فى الازل شرايط المؤثرية فى
اثر من الآثار قدم اثره المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا اى وان لم
يستجمع تلك الشرايط فى الازل توقف تاثيره فى اى اثر فرض على امر حادث معتبر فى مؤثريته فينتقل الكلام الى ذلك
الحادث ويتسلسل لتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثانى بط فتعين الاول فقد استند القديم
الى المؤثر الخامس الامكان محوج فى العدم كما هو محوج فى الوجود لما مر وانه اى العدم كعدم الحوادث لا اول له بل هو
ازلى فقد جاز استناد المستمر فى استمراره الازلى الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر السادس زوجية الاربعة
مثلا معللة بذاتها من حيث هى دايمة معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية
ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا جواب لقوله فان قلت اى قلنا
فى جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على ان الباقى لا يجوز استناده حال بقائه الى المؤثر اقوى مما تمسكتم به فى
جوازه وذلك لان المؤثر فى الباقى حال البقاء اما لا اثر له فيه اصلا فلا يكون مؤثرا قطعا والمقدر خلافه او هو

اي تأثيره في الباقي تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة كما مر هكذا اجاب الامام الرازي واما الاجوبة المفصلة
المذكورة في المطولات قال المص وقد عرفت ما فيه اي ما في هذا الدليل من الخلل وهو ان التأثير في الباقي وان
كان قديما هو ان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو
باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب اما عن دعوى الضرورة
في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها
البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اي بثبوتهما اذ لا علية ولا شرطية
عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا على تقدير كونه مختارا لكن الكلام على
تقدير كون المؤثر موجبا فكأنه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب والعلية عندنا نفس العلم لا معللة به مع قدمهما
كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القائل بالحال وارادتها مؤثرة اي لا مدخل لها في وجود افعالنا فلذلك جاز تعلقها بالموجود
الباقي حال بقائه اذ لا تأثير هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق به التأثير ابتداء كان او دواما
فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب فعن الاولى ان الشرط
في استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وما عليه الفاعل
بل يجامعهما ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطيته ذاك شرطية هذا ايضا وعن الثانية
ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم فذاك في الباقي الذي له اول فلا مصادرة وفي غيره لا يفيد
يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد القديم
الى المؤثر الا امتناع كون القديم ممكنا واثرا لشيء وان اردتم به ان الباقي الذي له اول فهو في حال بقائه ممكن ومستند
الى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التأثير حال البقاء فيما جاز هناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة
فان الباقي الذي له اول قد يتصور فيه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي الذي لا اول له اذ لا يتصور فيه ابتداء
تأثير فكيف يتصور دوامه وعن الثالثة ان العقل بداهة يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود في الازل لا يحتاج الى مؤثر
يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا نجعل كون الحدوث شرطا للحاجة معتبرا فيها ومع ذلك
عنده على انا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التأثير اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق ومنها بحث
وهو ان القديم اذا لم يقبل التأثير اصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون
شرطا له بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه وعن الرابعة انا نختار انه اي الواجب تام مستجمع في الازل
للشرائط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله تأخير الفعل الى اي وقت شاء فلا يلزم قدم اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا
بالذات وهو ممنوع وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم وان كان جائزا لا ترى ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا
الاستناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد
الوجود المستمر الى الوجود المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم
وعن السادسة مثله وهو ان يقال الاربعة من الاعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضا من الاعتبارات العقلية
فاستنادها الى ذات الاربعة وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائما جواز الاستناد الحقيقي دائما

وثانيهما اي ثاني الامرين من مباحث القديم انه يوصف به اي بالقدم ذات الله تعالى فان الحكماء واهل الملة
يوصف به ايضا صفاته عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله صفات موجودة قديمة قائمة بذاته
واما المعتزلة فانكروه لفظا اي انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله سواء كان صفة له او لم يكن انكارا لمجرد اللفظ لكن
قالوا به معنى فانهم اثبتوا له اي لله تعالى احوالا اربعة لا اول لها هي الوجودية والحيوة والعلم والقدرة اي الموجودية
والحيية والعالمية والقادرية فالها احوال ثابتة لله سبحانه ازلا واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة هي علة للاربعة المذكورة
ومميزة للذات اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية هي الالوهية فقد اثبتوا مع الله تعالى امورا كثيرة
فيلزمهم تعدد القدماء مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله تعالى كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم
موجود لا اول له وهذه الامور التي اثبتوها احوال لا يوصف عندهم بالوجود فلا يكون قديمة الا ان يراد بالقدم ما ثبت
لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم احتج المعتزلة على نفي الصفات
القديمة التي اثبتها الاشاعرة بان القول بتعدد ما هو متعدد كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته ثلث صفات
اي اوصافا ثلثة قديمة وسموها اقانيم وهي بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهري واحسبها رومية هي العلم والوجود
والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة
بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تسعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم
اليها التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم اي النصارى
انما كفروا لانهم اثبتوها اي الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها
صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد
من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله
بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لا بتثليثهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من اله الا اله واحد
فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا وسيأتيك في بحث الصفات العائدة بذاته تتمة لهذا الكلام
واما غير ذات الله وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله مخلوق وكل مخلوق حادث
عندهم وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي سيطلع عليه في البحث عن حدوث العالم واثبت
الحرنانيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان منها عاملان حيان
والاولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس اما الباري فهو قديم حي وفاعل لهذا
العالم واما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية فهي حية لذواتها وقديمة
ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة في الاجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف وثلثة
لا عاملة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان هي الهيولى والفضاء
والدهر فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى وهي منفعلة لقبول الصور ولا يكون فاعلة
والا لكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست حية وهو ظ والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو
لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا يتميز اليمين عن جهة اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك

امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه
وهذان اعني الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين
المذاهب فمال اليه ابن زكريا الطبيب الرازي واظهره وعمل فيه كتابا سماه بالقول في القدماء الخمسة وستقف على ما يحرم
في اثناء ما يرد عليك في الكتاب وقد اشرنا الى ذلك اشارة خفية **المقصد** السادس في ابحاث الحدوث
وهي ايضا راجعة الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اي لوجوده
اول هو اي الحادث معدوم قبله اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القدم الزماني وقيل هو
المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني اولا وهو المسمى بالحادث الذاتي وبازائه القدم الذاتي
فيكون الحادث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى
الثاني لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قال الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي
الممكن لذاته غير مقتض للوجود وبغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما للذات بالغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته
فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اي عدمه مقدم على وجوده تقدما بالذات
وهو اعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو
مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح
بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزء العلة ولا يتصور
ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اي على الدليل الذي ذكروه
ان عدم اقتضاء الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاءه اي اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون
عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموه نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على
اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازي
صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع الاول
يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه بسبب لا ارتفاعه
ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا كان الوجود غير الماهية في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاء
الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا **نكتة** الحدوث لا يعقل الا بسبق عليه
اي على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بامر سابق عليه فهو اي ذلك السابق اما عدمه
الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف تفسيره نظرا اليه اي الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم
كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا
للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا يجامع فيه السابق اللاحق ويكون القدم الذاتي مختصا بالواجب
وثانيهما اي ثاني ابحاث الحدوث انه قال الحكماء الحادث بمعنى المسبوق بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة
اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث

ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها وبدنه اي بيانه
اما المادة فلانه اي الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظ والامكان امر وجودي لما مر من ادلة وجوده
في بابه يستدعي محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس
ذلك المحل نفسه اي نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود
قبله حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية لا تعلق له اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا
لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود لان صفة الشيء لا يقوم بما يباينه
كالقدرة القادر مثلا اي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة
اقتدار القادر عليه فانها اي القدرة بل صحتها معللة بالامكان اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح
منه ايجاد الممتنع فان قيل لما ذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون
الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور وهي الامكان مغايرة للصحة العائدة
الى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه متأخرة عنه لتأخر المعلول عن علته وايضا امكان الشيء صفة له
في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه صفة بالقياس الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت
ان الامكان لا محل له نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اي ذلك المحل امر متصل به اي بالحادث اتصالا
تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان يكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفي المباحث
المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد من تلك المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصورة وتارة
يوجد معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق وانتم معترفون به والامور الاعتبارية
لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به
امكانه قلنا المراد بهذا الامكان الذي يستدل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان
الذاتي لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن
قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف
الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لا به
وغير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عبارته يوهم الاستدلال بالامكان الذاتي فاراد توضيح
المرام فقال وتحقيقه اي تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب تمام امكانه
الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك ولا
تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبوله الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان
دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول والا اي وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور احتاج
الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وبشرطه
القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك
الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى

حادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك
الشرط الآخر الحادث يحتاج ايضا الى حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى
ما لا نهاية له فهي اي تلك الحوادث المترتبة اما موجودة معا وانه باطل لما سيأتي من برهان التطبيق الدال على
استحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع المركب من تلك
الحوادث الموجودة على الاجتماع يحتاج لكونه حادثا الى شرط آخر حادث ايضا كما عرفت فيكون ذلك الشرط
الآخر الحادث داخلا في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء خارجا
عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه وانه محال واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض لا الى
ذاتي لذلك المجموع من محل يخصه اي بالحادث المفروض اولا والا اي وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك
كان تخصيصه اي اختصاص مجموع الحوادث بالحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق المجموع
بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث
احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره فاذن لا بد لذلك المحل استعدادات متعاقبة
كل واحد منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط اللاحق وان كان انما يحتاج الى
المحل لان معنى الوجود ومقرب علته الموجدة القديمة الى المعلول المعين بعد بعده عنه ومقرب لذلك المعلول
الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة التي يتوقف
عليه خروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التأثير في ذلك الحادث تقربا متدرجا حتى تحصل
النوبة اليه فيوجد وهو اي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك
الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب
واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف
والنفي المحض فاذن هو امر وجودي ومحله الموجود ايضا هو المادة وهذا الاستدلال الذي هو بالامكان
الاستعدادي مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض
بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يخص افادته ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل ونحن نقول
ان المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج
وقال الامكان امر عقلي يتعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج اذ ليس لنا
في الخارج شيء هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي
وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي ولا يدل على
وجوده في الخارج واما المدة فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها مقدم
على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزماني فيكون المتقدم في زمان سابق على جزء
الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب من هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد
عرفت بطلانه وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما يعتذر

عن هذا بان القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل والبعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته
الا يرى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه ان يقال لما ذا فاذا اجيب بان ذلك
كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل
خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كانت العام الاول متقدما
على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتأخر نفس الزمان فذاك والا فلا بد من زمان
يقارن كلا من المتقدم والمتأخر الوجه الثاني ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى
للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ويستحيل ان يكون وجود
الشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد اي بعد الوجود في كونه
نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز اعني التقدم غير
ما به الاشتراك اعني نفس العدم فاذن هو اي التقدم امر زائد على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج
لانه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم
به ويكون عروضه له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا
وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي
لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يقتضي
معروضا موجودا في الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب بقوله
والحاكم بثبوته اي بثبوت التقدم في نفسه هو الوهم بديهة دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة
مردود كما في تحيز الباري فان الوهم يحكم بداهة ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز مخصوص بجهة وكما
في كون كل مرئي مقابلا للرائي او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان
لان الباري تعالى ليس بمتحيز اصلا وهو مرئي في دار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم
بانه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم
صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لها من معروض ذاتي هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه
وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتباري
واعلم **المرصد الرابع** في الوحدة والكثرة فانهما من الامور العامة
العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد الاول الوحدة تساوق الوجود اي تساويه فكل ما له وحدة فهو
موجود ما وكل موجود له وحدة ما في الجملة حتى الكثير الذي هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير فله ما به
وحدانية ما هو عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اي اتصاف الكثير
بالوحدة لا يمنع تقابلهما اي تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم يوصفا بشيء واحد ثم عرض الوصف بالكثرة للكثير الذي
عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء آخر وانما المحال عروضهما لمعروض آخر فالعشرة عارضة للجسم مثلا
والوحدة عارضة للعشرة فلم يتحد الموضوع حتى يكون ذلك منافيا تقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل موجود

له وحدة فان الكثير موجود ولم يوجد له وحدة كما عرفته وقلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات

الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير

من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من

جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل ذلك التساوق الذي بينهما ظن بعضهم

انها اي الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين ويبطله انه لو كان

الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع للجسم الواحد اعداما لذلك الجسم المشخص وايجادا لشخصين اخرين اذ

بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اي كون التفريق اعداما باطل اذ ليس شق البعوضة

بابرة اعداما للبحر الاخر واعداما له وايجادا لبحرين اخرين والحكم بذلك بناء على انه مجرد استبعاد ولا يأبى تجويزه العقل مكابرة

لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر وانما جوزه من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد

عليها الانفصال زالت تلك الهوية لاتصاله ووجد هويتان اخريان اتصاليتان والموجود في الحالين هو الهيولى

التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين

التشخص فان الجسم الواحد البسيط اذا كان جزئيا زالت وحدته دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل عليه

ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا تجامعها ومنع ذلك ما فصله

بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث ملاحظة كثرته وتفصيله موجود وليس من هذه الحيثية بواحد وذلك دليل

التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شيء من جهة صدق عليه الاخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة

للماهية زائدة عليها لانها اي الماهية من حيث هي تقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة تأباها فلا يكون الوحدة

نفسها ولا جزءها على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة ايضا غير الماهية بل زائدة عليها لمثل ذلك فان الماهية

كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها والكثرة غير الوجود

والا يلزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع اجسام كمياه في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها

التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والتجويز مكابرة وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة

والكثرة لانهما بديهيان بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصور بالضرورة وايضا

فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في الشرح عبارة الوحدة للوجود ونوع استبعاد بينهما على قياس ما مر

وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة

فان النفس تدرك اولا الجزئيات ترتسم صورها في الآلة ثم تنتزع من تلك الجزئيات صورة كلية واحدة ترتسم في العقل اي

في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا

اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في الآلة واذا

اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء اخذا كليين او جزئيين فالوجه التنبيه على

معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة

اولى من العكس فلا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي **المقصد** الثاني قد اختلف في وجودها

فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت انت فيما مر على المأخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد

الموجود في الخارج فيكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه والصا

هي نقيض اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدة لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة

عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة

وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف

بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم

جوابهما وتحقيق الوحدة دليل دال على كونها وجودية وهو انه لو كانت الوحدة عدما لكان عدم الكثرة التي تقابلها

لامتناع ان يكون عدما مطلقا او عدما لشيء آخر لا تقابله واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة

جزء منها فيكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة هف مع انه المطلوب واما عدمية فيكون الوحدة عدما

للعدم فيكون ثبوتية وهذا اقرب قريب مما نقله الامام الرازي في باب التعين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه

المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن

مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اي ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص اي ليستا منسوبتين

بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في التقابل مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع

واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما ونسبهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل

واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب تعين الآخر فيه لامر

خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة

متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبدأ لها وجزء منها فلا يكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا يتقدم

احدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا ضد لها اذ ليس احد الضدين

مقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة

ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الآخر ولا ضدا ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم

من التقوم دليلا على نفي التضايف والتضاد ولان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهرة جدا ويقرب منها دلالته

على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب مقدم على تعقل

السلب وجعل التقوم دالا على نفي ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما يظهر اذا

لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل

بالذات بل بينهما مقابلة بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اي الوحدة مكيال

للعدد وعاد له بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها

والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس ولذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة

والا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل

التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية

والمعلولية من الامور المتضايفة وقال المص واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة
في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء
بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور
المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون
الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اي تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة بالسلب
والايجاب لانه اي تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة المعرفين بهذين التعريفين تقابل
بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يجعلا اي الوحدة والكثرة امرين يتبعهما ذلك المذكور في تعريفهما اذ ح جاز ان
لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل
السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا
كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام فان قلت في العبارة مسامحة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام
قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا يتاتى في الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام
كانت حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له
ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل
بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الوحدة والكثرة التي هي جزؤها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية
كما قررنا انه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل
ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر بين الوحدة والكثرة التي هي جزؤها
فهي تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الوحدة والكثرة التي تطرء على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه
المتعددة اذا جمعت في جرة واحدة او بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة النافية اياها كما اذا واحد
صب في اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان الضد اذا ورد على محل الاخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة
والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرات لا تنفي الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات
المقومة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول
ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم
ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء
الكل فان التصور ههنا كالمتصور ثمة وفيه بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا جمعت
اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فنقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد
فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو
مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء اخر
وهو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزايل ومعروض الوحدة هو هذا
الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم ان الكثرة ملتئمة من الوحدات

فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها
واذا كانت حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام
لا ان بين مفهومي تعريفيهما تقابلا بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الوحدة والكثرة الطارية احديهما
على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد ضعيف لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتهما لا في افرادهما
والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحدة منها طارية على
موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا تكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتقدمين من قال الوحدة
والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة متباعدتان جدا ولا نوجب ايضا
امتناع تقوم احد الضدين بالاخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا في موضوع الضدين الوحدة
الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما متقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم
منا انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة غير معروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما
وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الاخر فتامل والله
الموفق **المقصد** الرابع مراتب الاعداد انواع مخالفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها
متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات فالعشرة مثلا تشارك باقي الاعداد في انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدا لوازمها ويتقوم كل
عدد من انواع الاعداد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد فكل واحد من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى
الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب
العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشا الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة
للوحدات بعد اجتماعها لا ان الاعداد اي ليس يتقوم كل عدد بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذي
هو العشرة اي حقيقة العشرة هي عشر وحدات عشرة واحدة وقال ارسطو انها اي العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير
ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل
واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا اشتباه فلا يكون شيء
من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس
اولى من تركبها من الثلثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت
من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قلت جاز ان يكون
كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي
يكفي في تحقق العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمط نعم ربما ينتقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا اولى
من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما
كفت الوحدات في تحصيل العشرة ولم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال
الاول **المقصد** الخامس في اقسام الواحد وهو اي الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا

من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمنع تصوره من الشركة وهو غيره اى غير الواحد بالشخص
ويسمى واحدا لا بالشخص وانه اى الواحد لا بالشخص كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه آخر اما الواحد
بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو اى الواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اى
سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اى قابل للاشارة الحسية وهو
النقطة الشخصية او لا يكون ذا وضع وهو المفارق المتشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية
متشابهة في الحقيقة وهو الواحد بالاتصال وان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل
للقسمة الوهمية على رأى مثبتي المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه
لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا على رأى مثبتيه بل نقول هو ما حل فيه المقدار كالصور الجسمية والهيولى او
ما يحل في المقدار او في محل المقدار حلول سريان عند من يثبت هذه الامور او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد
بالاجتماع كالبدن الواحد المتشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية مخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه
ان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد
اذا جزئ كان هناك مائان متحدان في الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اى بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء
الحاصلة بالقسمة من شأنها ان يتصل بعضها ببعض ويحل في مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شأنها الاتصال
والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد
بالاتصال الحقيقي انما يتصور على القول بنفي الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى
يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او مخالفة وانه اى الواحد
بالاتصال يقال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية ويقال ايضا لجسمين يلزم من حركة
كل منهما حركة الآخر وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم يشبه جدا بالوحدة
الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة وكثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اى غير
خارجة عنها وحينئذ فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعي و[افراده]
واحدة بالنوع او جزء منها فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة
الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامي والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها والا اى وان لم يكن ذلك الجزء
تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق مقيسا الى افراده واما عارض اى يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا
عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما
يقال الضاحك والكاتب واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما طبعا وخارج عن ماهيتهما وهو
موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد في البياض
فان البياض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما او لا اى لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لها وذلك بان
لا يكون محمولا عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن
بحسبه يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا الملك يتعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف

فيها دون غيرها من المداين فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشىء منهما بل هو عارض
للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كانت من قبيل الاتحاد
في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة اما
مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منسوبتين للتدبير مثلا كان ذلك الاتحاد في العارض المحمول
وقد يسمى الواحد الذى ليس من جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد
على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم ايضا اى هذه الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد
بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذى هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشىء ما
مقول عليه في جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد
بالنسبة ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل الانقسام اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو
المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها والواحد بالاتصال
اولى من الواحد بالاجتماع واذا كانت مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فتكون تلك الوحدات
مختلفة بالحقيقة مشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخارجية بالحقائق
مع الاشتراك في العارض الذى هو الوجود المطلق فلا يجب في اشتراكها اى اشتراك الوحدات في الحكم فنحو ان يبنى على
ذلك ويقال منها ما هو وجودي كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على ما يأتي ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودية
الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدمية بعضها في الجملة كونها اعتبارية على
الاطلاق ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة
بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزء لها اى يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر الاحكام فيقال مثلا جاز كونها جزءا
في بعض وعرضا في بعض آخر فتنبه له اى لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع
متعددة **المقصد** السادس الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح
تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم عددا كان او مقدارا مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كالخطين
متساويا في الوضع بالقياس الى ثالث وفي الاطراف مطابقة كطاسين انطبق طرف احدهما على طرف الآخر وفي
النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر **المقصد** السابع الاثنان هما الغيران اى الاثنينية
يستلزم التغاير هذا هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا
ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم فخرج بقيد الوجود الاعدام فانها لا توصف
بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله
اذ لا تمايز فيها ولا بد في الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما لا يكون طرفاه عدميين فان قلت اليس قد مر ان
الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهني قلت اجيب عن ذلك بان التمايز بينهما انما هو بحسب مفهوماتها
دون ما صدقت هى عليه ولا بد في الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا تشخص لها

فلا يتصور اتصافهما بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك
ما لا ينفك اي ما لا يجوز انفكاكه كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اي المذكور الذي هو الصفة والجزء لا هو ولا
غيره اي ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما
من الجانبين وهو معتبر عندهم في الغيرين وقولهم في حيز او عدم ليشمل المتحيز وغيره وكان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بانهما
موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه
لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم ينافي العدم فغيروا التعريف الى ما في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة
قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له علي غير عشرة لحكم عليك بلزوم الخمسة فلو
كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا نم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة وذلك هو
العشرة بعينها وبان الغير هيهنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت
ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد
غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه
يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقد قيل انهم ادعوا ذلك
في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب
الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال
من كونه خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهي ما امتنع انفكاكه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير
ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات
النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها واورد عليه المضافان كالابوة
والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد
الآخر وفي الحيز ايضا اذ ليسا متحيزين ولا ملازمين فانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم
لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الحيز ايضا لامتناع تحيزه
لا يقال في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم وقد
انفك احدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في الحيز فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك
احدهما عن الآخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما
من احد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك منه في العدم فقط او الحيز فقط كان كافيا في دخولهما في
الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود
اي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة كافيا في تغايرهما لانه جاز ح انفكاك
احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل عن الجزء في العدم فيكون الصفة والموصوف
وكذا الكل والجزء متغايرين وحيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردودا بما ذكرناه فقيل في الجواب عن الايراد
المراد جواز الانفكاك عن الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر

ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم
بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما
من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد
جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر
في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري معدوما
او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وح يلزم كون الصفة
والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم
ان قولهم اي قول مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه
اثبات للواسطة بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بغير هو عين كما ان كل ما هو غير
فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغير
بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا
اجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس الى آخر اما عين واما غير ولا شك انه لا منع في التسمية
بل لكل احد ان يسمي اي معنى شاء باي اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة
بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال
عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران
مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون الحال كذلك في الحمل على ما مر في تحقيق معناه ولما لم يكونوا اي الشيخ واتباعه قائلين
بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج
كما صرح به القائلون بالوجود الذهني نعم المعلوم المتحقق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف
من وجه آخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وهذا الكلام لا غبار
عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوها في تمثيلهم
وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر
انهم لو قالوا بالتغاير لجوزوا الانفكاك من الجانبين فقد موا عليه ما قالوا ايضا لو اثبتوا صفات موجودة قديمة
زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله فدفعوه بذلك وايضا لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات
اما بالاختيار فيلزم التسلسل في العلم والقدرة والحيوة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب
فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتدبر واعرف هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا
كانت مغايرة للذات **المقصد** الثامن الاثنان لا يتحدان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على
صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء
والاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء بزوال صورته النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة
النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصفت بصفة

اولى من البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء
بان يحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه
بل في وقوعه واما المفهوم الممتنع للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير
ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وانما كان هذا معنى حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور
هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففي
هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد فيصير هو بعينه
شيئا آخر غيره فيكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة
واليه اشار بقوله هذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي فان
الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا
يعقل زواله يعني ان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا
الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يراد توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا اتحاد
بينهما بل هما قد عدما وحدث هناك امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم
بالموجود بديهة والا كان موجودا ومعدوما معا وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان
متغايران كما كان كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والغرض من هذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين
وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم وظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلب
نظري فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اي لا نسلم انهما لو كانا بعد
الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بموجود آخر وهو
ممنوع **المقصد** التاسع الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات
النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان
احدها المثلان وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بالصفة النفسية ما لا يحتاج في وصف
الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التي
يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي
التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال
وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية
ما يقابلها ويلزمها اي يلزم المشاركة في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف
فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى
المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية كما عرفت
يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس بمعنى زائد
يعني ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال

منا كالقاضي ففيه اي في كون التماثل من الصفات النفسية على رأيه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذوات
تردد اذ قال تارة انه اي التماثل زائد على الصفات النفسية ولا يخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات
والاحوال اللازمة وقال اخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير
فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايد
كون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا يعلل بالغير اي بامر موجود
مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديرا فلا يضر ثم من الناس من نفى التماثل بان
الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز ولا اثنينية فضلا عن التماثل او اختلفا بوجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون
اقسام الاثنين عنده الا ثلثة والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس
قالت المعتزلة اي اكثرهم المثلان هما المشتركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان في الاخص دون
الاعم فممنوع لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم والا اي وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم
جميعا فما ذكرناه في التعريف من لفظ الجمع المحلى باللام اصرح فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم ان يقولوا الاشتراك في
الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو
حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص
وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفيهما اعني السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفيهما اعني البياضية
ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفتان وقد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام
فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها في البياضين فيكون التماثل
المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزون ايضا فالتماثل للمثلين اما واجب فلا
يعلل التماثل على رأيهم اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثمة قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة
لذاته امتنع ان يكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص
كما مر او لا يكون واجبا للمثلين فيجوز ان يكون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بان يثبت لهما التماثل فيكونان
متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اثبات و
ليس احدهما بالثاني فقيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه تماثل السواد والبياض
فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا مماثلة الرب للمربوب اذ يشتركان في
بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل
في تلك الصفة وحينئذ يلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزم ان يكون الباري مماثلا للمخلوقين في
بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه مماثلا للحوادث اصلا وثانيها اي ثاني الاقسام الثلثة الضدان وهما معنيان
يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة معنيان اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيين
اي عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجوهر والعرض وهو ظاهر ايضا
ويخرج القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تتضاد في شيء منها وقولنا

يمتنع اجتماعهما لخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما لخرج العلم بالحركة والسكون معا فان نحو
العلميين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلميين
بل بين معلوميهما وكذا لخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية يستلزم
القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة لخرج نحو الصغر والكبر والقرب والبعد من الامور
الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله معنيان لخرج العدم
والوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف
بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فحقه ان يفيد تعميم الحد وادخال
شي فيه لا التخصيص واخراج شي عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف
تجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة
وايضا الفاء في قوله فلا يوجب العقل دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اى انما اخرجناها لان العقل لا يوجب
تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور كالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة
الشرع ومخالفته ولا تضاد بينها لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف لحمل قوله
فلا يوجب كلاما مستانفا فقال اذ عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات
والاعتبارات فالعقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين ماخوذ في حقيقتها فيكون
اعتبارية وكذا الافعال يعني التاثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكورة في تعريف
المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هناك فائدة ظاهرة بخلاف ههنا فالاولى حذفه ههنا واما اتحاد المحل الذي
لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة اجتماعهما في زمان واحد في محلين فلم يشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء
كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك الشيء بجزء آخر من القلب والا اتصفت الجملة بهما اى وان
لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بآخر اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا اذ الصفات
التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة وغيرها اذا قامت بجزء من شيء يثبت حكمها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة
المجموع ذلك الشيء عندهم بل زادوا وعليه اى على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل اذ قالوا ارادة الله تعالى
وكراهته وهما صفتان له حادثتان لا في محل اى ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة
بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد ويرد عليك ان
حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان الجزء اى الجوهر الفرد لا يقوم بجزء مع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم
مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل
القائم بجزء آخر يمتنع الاجتماع بما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد وقال صاحب الغنية ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل
كما صورتموه فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما الستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا ضدين عندكم فهلا قلتم ان
العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما وتماثلهما اى ثالث اقسام الاثنين المتخالفين
وهما غير الاولين اى غير المثلين والضدين فرسمه اى رسم الثالث ان يقال المتخالفان هما موجودان لا يشتركان

صفة النفس اى في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فخرج عنه الضدان
وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي في رسمهما ان يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اى في جميعها
فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور
في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا
في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا يبعد الاشتراك بين المتخالفين وان كانا ضدين في بعض صفة النفس
كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها
كالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر وهل
يسميان اى هل يسمى المتخالفان المشتركان في بعض الصفات النفسية او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة
النفسية او غيرها لهم فيه تردد وخلاف يرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى
والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذ
لم يرد التماثل في غير ما وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان كل مشترك في الحدوث متماثلان اى في الحدوث
وعليه اى على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف التماثل الا ان
في صفة ابثات فانه تعالى لا يماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اى بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق اى اطلاق لفظ المماثل
للحوادث عليه تعالى وماخذه اى ماخذ الاطلاق السمع عند من يجعل اسماء الله توقيفية فللنجار ان يلتزم التماثل بين الرب
والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالتزام
التماثل معنى ولفظا واعلم ان الخلاف في الغيرين عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات اى صفات الله القديمة
والاختلاف بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان
تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف نظرا الى
ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط
الغيرية في المتخالف فالاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين
والله اعلم

المقصد

العاشر كل متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم
يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما وح ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين
كما انقسم على راى بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين
اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سياتي واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين
فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج
ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا يرى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين
معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين ومنعه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما
مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان في محل للشيخ في اثبات امتناع الاجتماع مسالك اربعة الاول
يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا لان الذات اعني الماهية مشتركة بينهما وكذلك

لو ارتهما من الصفات النفسية مشتركة ايضا الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز
بينهما اصلا فلا اثنينية ولا تماثل لانه فرع الاثنينية الثاني الالزام في العلمين النظريين اي لو جاز اجتماع المثلين لجاز
ان يجتمع علمان نظريان لشيء واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظري بشيء جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك
الشيء وهو محال اذ يلزم النظر في المعلوم الثالث انه اي الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله
فاذا اجتمع سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتفي احدهما عنه مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه
اي اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر واذا اي ذلك الضد
ايضا له اي للمثل الباقي فيلزم اجتماع السواد الباقي مع ضده هف الرابع لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم
بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيها اي في هذه المسالك كلها نظر فالاول منظور فيه اذ عدم التمايز في نفس
الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير مستلزم
لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه وكذا الثاني منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المدعى اعني قولنا
لا يجوز اجتماع مثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد
يوجب رفع الايجاب الكلي اعني قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس عط ولا مستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما
مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اي خلو المحل الذي اجتمع
فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل
لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا
فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع
المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لا نسلم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقي والرابع
ايضا منظور فيه للالتزام اي نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا الهم الحجة للمعتزلة في اثبات جواز
الاجتماع للجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف في لونه بحسب تكرر الغمس الا لتضاعف
افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين والجواب
ان كل واحد منها اي من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر في الشدة والضعف ويتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا
وبالثاني يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعها في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في السوادية توهم
ان فيه لونين متماثلين **المقصد** الحادي عشر قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد لا بد
ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في
ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين
في زمان واحد في ذاتين جائز من جهة واحدة هذا القيد الاخير اعني وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة
العارضتين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اي احد المتقابلين سلبا للآخر منهما او يكون والاول من هذين
القسمين ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان وسيأتي بيان احوالهما في آخر
الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل

كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد
كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احديهما وبين السواد
والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين
الى الاقسام الاربعة التضاد المشهوري اشتمل للتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسما خامسا لو اي
الحكماء وقد يلزم احدهما اي احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير
كونه وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا اما
مع اتصافه اي المحل بوسط بين المتضادين ويعبر عنه اي عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالمر المتوسط بين الحلو
والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة
بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة
او دونه اي دون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من
من الالوان وايضا قد يمكن تعاقبهما اي تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما معا بل يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر
فيه في آن واحد كالسواد والبياض ولا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة وانه لا
يجوز تعاقبهما على محل واحد آنان فلا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع
جنس واحد اي لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة
تحته ولا يكون التضاد في هذه الانواع الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين
تحت اللون الذي هو جنسهما القريب فانهما نوعان اخيران داخلان تحت جنس واحد هو اللون وما يتوهم بخلاف ذلك كالفضيلة
والرذيلة وكالخير والشر من العدم والملكة والتضاد فيه بالعرض فقد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع
كثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شيء
من الشر والخير ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشيء ملائما والشرية عبارة عن كونه منافرا وقد يعقل الاشياء التي
يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات وشرورا فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها
تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس
مختلفة وهو ايضا مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة او رذيلة ولا تضاد
بين حقيقتيهما اذ ليس احديهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكر في الملخص فان اردت تطبيق ما في
الكتاب عليه قلت ان قوله كالفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي اشار الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض
وان قوله وكالخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي اشار الى جوابه الاول من جوابي الملخص بقوله من العدم والملكة ولكن من
يقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من
قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد في الكل بالعرض اي من الاربعة
امور عارضة ليس شيء منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشيء خيرا ضد لكون الشيء شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة
فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وضد الواحد اذا كان

حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان هما التهور والجبن بل التضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن
وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة كل ذلك الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم تكن انواعا
اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون
البرهان القطعي والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان في الضد على مقتضى تعريفهم دون
تعريف الحكماء وقيل وكذا الحال في المتماثلين والثاني وهو ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر
فيه نسبتهما الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله اي قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج
فانه يعني كونه كوسجا عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد اي لا يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد
الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه
وعدم اللحية للمرأة او جنسه القريب او البعيد كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون
المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية لا كعدم القيام بالغير للمفارق اذ
ليس من شان المفارق القيام بالغير ولا من شان نوعه او جنسه مطلقا اذ لم يجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان
فالحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من
نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب كالانسان واللاانسان ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكماء
كل اثنين اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا
المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات واراد به المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد
في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان
المراد بامتناع اجتماعهما في ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق
قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما
باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان او لا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين
كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم
المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى
سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان
مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل
بين العدميين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما
ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين مجتمعا الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود
الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة
للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور الى قوله فاما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون ثم تنبيها على ان

المراد

المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا
للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم
مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا موجودين الثالث المتقابلان
تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج معا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد
احدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف
كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما في محل واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات
في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل
العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما
الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين منهما في الخارج اصلا
لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا
اي اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي
وبهذا ظهر ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه
على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق جزءه فهما في المعنى قضيتان بالفعل او بالقوة
فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس و
لم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة
ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر
ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البديهة فمفهوما
الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة
فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس
حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل
خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا
ان يبني ذلك على الشبه والنظر الى الظاهر **خاتمة** للمقصد الحادي عشر التقابل بالذات انما هو بين السلب و
الايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما ثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما يستلزم
سلب الآخر اذ لولاه اي لولا استلزام كل منهما لسلب الآخر لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك اي استلزام كل منهما سلب الآخر
فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين السلب والايجاب بالذات وفي
سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التنافي الذاتي اقوى وايضا فالخير فيه انه ليس بشر وهو اي نفي الشر عن الخير امر عارض
له خارج عن ماهيته لانه خير وفيه انه خير وهو ذاتي للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا منفي عنه عارض له وهو نفي الشر وكونه
ليس خيرا منفي عنه الذاتي الذي هو الخيرية والتنافي للذاتي اقوى في النفي وامتناع الاجتماع من التنافي للعرض فهو اي
تقابل السلب والايجاب اقوى التقابلات وقيل بل الاقوى هو التضاد اذ فيهما اي في المتضادين مع السلب الضمني امر

اجزائه وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي

المرصد الخامس في العلة والمعلول

لما كان العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما في الامور
العامة وفيه مقاصد عشرة الاول تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور
واستغناءه عن امور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه في وجود
شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلول او امر
خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع
ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليس
الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فردا آخر من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالخشب له اي للسرير فهو المادة
وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء العوارض
التي توجد بها العوارض اما بالفعل او بالقوة ولها اي للمادة اسماء متعددة باعتبارات مختلفة فمادة وطينة اذ يتوارد
عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدئ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي
التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر وهاتان اي الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان
في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما
في علة الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما منه الشيء كالنجار له اي للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما
ما لاجله الشيء كالجلوس عليه وهو الغاية اي العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تختصان باسم علة الوجود لتوقفه
عليهما دون الماهية والاوليان وهما المادة والصورة لا يوجدان الا للمركب وهو ظاهر والغاية لا تكون الا لفاعل
بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية
ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية معلولة في الخارج وان
كانت علة في الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول في الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن
فلهذا اي للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي وقد تسمى
جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجود التركيب في العلة التامة
وذلك غير واجب الا يرى الى قوله واشار الى ان العلة التامة قد تكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي يصدر عنه بلا شرط
اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما اكمال الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن تتمته فانا اذا وجدنا
مع طبيعة علته او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد يكون مجموعة من الاربع المذكورة كما في المركب الصادر عن
المختار وقد يكون مجموعة من ثلاث منها كما في المركب الصادر عن الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء
كانت داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة
على تقدير تركيبها من اربع او ثلث فمجموع امور كل واحد منها مقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه
مما لا يشك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات
ولا يتصور تقدمها اي تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها اي عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية

اليها والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا
لان التغاير الاعتباري بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او
امر واحد فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت مقدمة على المعلول
بلا اشكال فان قيل قد تركت قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا
من العلة التامة فليست العلة الخارجة في الفاعل والغاية قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل
بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا
حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع
ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة فان قلت اذا جعلت ارتفاع الموانع جزءا من الفاعل او
القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة الشاهدة بان العدم
لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه اي عدم
المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه اي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام
يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه اي في الامر الممتد
الذي هو المسافة للسقوط الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم
العدمي كما في المثالين المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اي ذلك العدمي مؤثر في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان
الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فيكون هي ايضا موجودة لوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بديهة
العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود ومفيدا له ولكن تجوز ان يتوقف التأثير في الوجود على امر عدمي كما تجوز توقفه على
امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لابد من عدمه الطارئ على
وجوده فما قيل من ان العلة التامة للموجود لابد ان يكون موجودة اريد به ان ما له مدخل لوجوده لابد ان يكون موجودا
وما له مدخل لعدمه لابد ان يكون معدوما وما له مدخل لوجوده وعدمه لابد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة
وحصولها المقتضي لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا
قام عليه برهان ايضا فان قلت لما جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه
بديهي قلت ليس معنى كونه جزءا له انه جزء له حقيقي بل معناه انه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار
عن ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التأثير الحقيقي فباطل وان
اراد به سبق التأثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء
منهما مادة ولا صورة وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكرهما لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث
انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي
فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا فجعل
من عدادها ولم يعد قسما برأسه ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له

او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها
واما غير محل له فاما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو
عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة

المقصد الثاني الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين الاول لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين اي لو
اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا اليهما اي الى كل واحدة منهما للعلية اي يكون كل واحدة علة له فان المعلول يحتاج الى علته
البتة مستغنيا عنهما عن كل واحدة منهما اذ بالنظر الى كل واحد منهما اي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول
الشخصي ولو لم يوجد الامر الآخر اذ الفرض ان كل واحد مستقل وهو اي جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر فيلزم ان يكون
في زمان واحد محتاجا الى كل واحدة من المستقلين وغير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ
عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا
يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما
مستلزما لامكانه وهو ايضا محال واما تواردهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحدة
منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع ح وجود الاخرى اذ لو امكن ان
يعدم الاولى ويوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون
الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال ان الثانية يفيد بقاء الوجود
الحاصل بالاولى اذ يلزم ح ان لا تكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء لا يقال التوارد على سبيل البدل محال مطلقا لانه اذا
كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة
يوجب عدم المعلول وما يظن من ان اصل النار والشمس يجوز تواردهما بدلا على حركة الشمس بخار ان المعلول بهما اعني حركة
الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر شخصا لانا نقول
استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل وكان اثباته به
دور الوجه الثاني اما ان يكون لكل منهما اثر اي تأثير فكل اي فكل واحد منهما جزء العلة لان المستقل بالتأثير هو المجموع فهو العلة التامة
وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض او لاحدهما فقط اثر فهي العلة التامة دون الاخرى او لا اثر لشيء منهما فلا شيء منهما
بعلة وكلاهما ايضا خلاف المفروض فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تأثير تام كما هو المتنازع فيه وليس
يلزم منه كون كل جزء العلة فان قلت فيستغني بتأثير كل واحدة عن تأثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتأمل
وجوزه اي تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة لجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه احدهما حال ما يجذبه الآخر مع
سوية في القوة والسرعة وح لا يجوز ان تقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة
شخصية وهو لا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة
فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث
وبعضهم ان يجيبوا عنه بان مجموع الحركة مستندة الى المجموع منهما فكل واحد جزء علة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا

بالانفراد عن الآخر ولا محذور في ذلك واما المثال وهما واحد بالنوع فيجوز تعليله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى
ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا على معنى
ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة كالمخالفة
فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فان هذين الموصوفين وان كانا متخالفين في الماهية الا ان عارضيهما
متماثلان فيهما ثم انه يعلل كل من المخالفين المذكورين بعلة اما وصف او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفين علة
مستقلة لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول بان المخالفة التي هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل
بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود
الخارجي وقد عرفت بطلانه وايضا فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد عللت المماثلات
بعلل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها او مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة
في تمام الحقيقة وستنبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد واما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم
تعدد العلل ههنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا فتأمل
في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة
الى احديهما علل الامران اي الفردان المتماثلان معا بها اي بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشيء او لوازمه يستحيل انفكاكه
عنه والا اي وان لم يقتض الحاجة الى احديهما استغنت عنها اي عن كل واحد من العلتين فلا يعلل تلك الماهية النوعية بشيء
منهما لامتناع تعليل الشيء بما هو مستغن عنه قلنا هي اي تلك الماهية تقتضي الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة اي لاختيار
ان الماهية لا تحتاج الى شيء بعينه من العلتين المفروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية
معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشئا عن جانب العلة بان يكون بعض المعينة يقتضي ان يكون علة لتلك
الماهية وتلك المعينة ايضا يقتضي ان يكون علة لها فهي مع استغنائها عن خصوصية كل منهما يكون معللة بهما كذا ذكره الامام
الرازي قال المص وانت تعلم ان هذا الجواب منه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها
فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج
المعلول الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين الى كل منهما الى شيء منهما بعينه بل احتياجه
الى مفهوم احدهما اي الى علة ما الذي لا ينافي الاجتماع ومحصل النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء
العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه
حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا
اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احديهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد
الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب في الجواب ان يقال
لا وجود للطبائع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص او مثل تلك
العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هويتهما المتخالفتين

المقصد الثالث يجوز عند بعض الاشاعرة استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان

جمع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعوا اى منع جواز استناد الآثار
المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا بتعدد الآلة كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد الآلات التى هى الاعضاء
والقوى الحالة فيها او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث فى عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل
المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية
ولا بحسب الشرائط والآلات والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات
عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما يأتى ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا
واحدا فى جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة وقد يتوهم ان الواحد الحقيقى ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق
اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن فى كون المبدأ موجبا او مختارا لا فى هذه
القاعدة والحق ان الفاعل اذا تعددت ارادته وتعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج فى القاعدة وان فرض
ان لا يكون فى المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيها ايضا لنا فى اثبات الجواز للجوهرية مع كونها صفة واحدة
بسيطة علة للتحيز فى الحيز المطلق ولقبول الاعراض ايضا فهما اى التحيز وقبول الاعراض اثران لبسيط واحد حقيقى لا يقال احدهما وهو
قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والآخر وهو التحيز اثر له باعتبار الحيز الذى يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط لانا
نقول ليس كلامنا فى كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا فى الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم
بل الكلام فى قابليته لهما وهو اى كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة
التى هى الجوهرية ولا يمكن اخذه الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه الاعراض هو الجسم باعتبار
صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين اى القابليتين اللتين هما الاثران وجوديين فيلزم ولا
يمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضافات التى لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان انتفاء تعدد الآلة
والشرط فى صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز بثلاثة اوجه الاول لو كان الواحد الحقيقى مصدرا
لا وب مثلا لكان مصدريته ا غير مصدريته ب لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى فان دخل فيه اى فى الواحد الحقيقى هما
اى هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب فى الواحد الحقيقى هف والا وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما لكان ذلك
الواحد الحقيقى مصدر المصدريتيهما اى لمصدريتى ا وب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان يكون المصدريتان مستندتين الى غيره
والا لم يكن هو وحده مصدرا لا وب والمقدر خلافه وح عاد الكلام فيهما اى فى المصدريتين فنقول كونه مصدرا لاحدى
المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او واحد منهما لزم التركيب والا لكان مصدرا لهما ايضا
ولزم التسلسل فى المصدريات وقد تقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مفهومى مصدرية ا ومصدرية ب نفس
الواحد الحقيقى كان الامر البسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان
خرجا معا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام
ستة والكل محال الوجه الثانى انا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب الحرارة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة
الماء بالضرورة اى قطعا يقينيا لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز
فى العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول

تعدد العلة وينعكس عكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الوجه الثالث انه لو كان الواحد
الحقيقى مصدرا لاثنين كا وب مثلا لكان مصدرا لا ولما ليس ا لان ب ليس ا ولكان ايضا مصدرا لب ولما ليس ب واذا
والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتبارى اى نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقى الا ان المصدرية لكونها
من الامور الاضافية التى لا وجود لها فى الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد
ما له وجود وح فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل فى الامور الاعتبارية
غير ممتنع فان قيل لا شك ان العلة الموجبة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها
خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول المعين اولى من اقتضائها
لما عداه فلا يتصور صدوره عنها ففى كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره
والمراد بالمصدرية هو تلك الخصوصية لا الامر الاضافى الذى يعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض
ان الفاعل واحد حقيقى وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر آخر كانت
تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون لشئ من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون
علة لشئ منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير فى ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما
علتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة
الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون للذات الواحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة
فى جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها
دون بعض ولئن سلمنا انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقى متصف فى نفس الامر بسلوب
كثيرة بل له ارادة يتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك فى كونه واحدا
حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثانى ان الاستدلال على تغاير طبيعتى الماء والنار انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد
فانا لما رأينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر
انهما مختلفان اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكننا الاستدلال بها على
اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه والجواب عن الثالث انا لا نسلم ان صدور ا وصدور لا ا
فان نقيض صدور ا هو لا صدور ا واما صدور لا ا اعنى صدور ب فلا يناقضه فان قيل التناقض لازم لان الجهة التى
هى مصدر لا ا ان كانت مصدرا لغير ا صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لا لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة
المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لا ا وغير مصدر لا وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما
متحدا وهو ممنوع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر لا ا وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر
لغير ا ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هى نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هى ايضا موجبة محصلة المحمول لكن محموله
متعلق معدول نعم قولنا هذه الجهة غير مصدر لا موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير ا بين لا شبهة
به قال الكاتبى فى شرح الملخص اذا صدر عنه ا والب الذى هو غير ا من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه ا من تلك الجهة فيصدق
انه صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان

على هذا الغلط ثم قال جوابه لا نم انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم ح انه صدر عنه ما ليس آ وان سلم
فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام
الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف
اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان المقصد الرابع قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا
تعدد فيه اصلا كالواجب لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة
حيث ذهبوا الى ان لله تع صفات حقيقية زايدة على ذاته وهي صادرة عنه وقايمة به والا اي وان لم يكن كذلك بل
كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد بينت لك بطلانه قلنا وقد عرفت
ايضا جوابه مع ان القبول والفعل بمعنى التاثير ليسا من الموجودات الخارجية وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة
القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود كما ان الفاعل وحده
لا يجب معه المفعول واذا اخذ اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معها فلا فرق اذن بينهما في
الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل
اذ لا بد من الفاعل في الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان
الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان
من جهتين مختلفتين فيجب النسبة الناشئة من جهة ولا تجب النسبة الناشئة من جهة اخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا في ان البسيط لا
يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول
بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه ان انتساب القابل الى المقبول
بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل وتم الدليل ح او نقول نسبة
الفاعل متعين ان يكون بالوجوب ونسبة القابل لا تتعين ان يكون كذلك ونقول بعبارة اخرى ان نسبة الفاعل لا تحتمل
الامكان الخاص ونسبة القابل تحتمله فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له الا ان يعاد الى الجواب الاول
فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له فيكون
الجواب الثاني لغوا المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية اي الحالة في الجسم لا يقدر اثرا غير متناه لا في
المدة اي لا يقوى ان يفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اي لا يقوى ان
يفعل حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها ولا في العدة اي لا يقوى على فعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير
متناه وانما الحصر لا تناهي القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي من عدم الملكة من الاعراض الذاتية
الاولية للكمية فاذا وصف القوى بالتناهي واللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة
واما زمانها الحادثة اما ان يعتبر لا تناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لا تناهيه في النقصان
والقلة بحسب قبوله للانقسامات التي لا يقف عند حد وهو لا تناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان
لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل
هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فلو كان غير متناهية في الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت

في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فمصدرها اشد واقوى
فلا يكون مصدر الاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال لان كل حركة انما هي على
مسافة منقسمة بانقسامها ويكون مقدارها من الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر واما اللاتناهي
في المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دايمان ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان
وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لا تناهي القوى
الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه اي على امتناع اللاتناهي وامتناعه فيهما بان قوة النصف
نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي
للجسم الصغير الذي هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اي قبول الحركة لانه اي لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وبها
اي ولتفاوت الصغير والكبير في القوة فانها اي القوة تنقسم بانقسام المحل فالقابلان اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في
قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما
كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا
تفاوت في الاثرين الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف اي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري
ضعف قوة النصف في ذلك القبول وانما كانت نسبة القوتين بالضعف للتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل
بان يفرض قاسرا واحدا يحركهما بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذ المعاوق للحركة القسرية في الضعف اعني القوة
الطبيعية العايقة عن قبول الحركة القسرية اكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت ح
في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله التفاوت لكثرة المعاوق وقلته فاذا كانت نسبة
المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا
تقرر هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فاذا فرضناهما اي التحريك الطبيعي والقسري
من مبدا واحد اي فنقول لا يجوز ان تحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة
الطبيعية التي للكل فيفرض ان ما بين القوتين حركتا جسميهما من مبدا واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف
نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية
والا فلذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض انه حركهما من مبدا واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة
النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف
في القسرية اما متناه والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر
متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدا الاقل والاكثر واحدا فيقع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر
على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه وهو متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانه اي
كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة الاول
ان القوة الجسمانية مؤثرة تاثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها

مستندة الى ارادة ابتداء فان قلت اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم يوصف باللاتناهي في التاثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى
كلامهم انها مؤثرة تاثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله ايضا موقوف على ان لها تاثيرا طبيعيا او
قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون للجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا قسم ذلك الجسم بنصفين
انعدمت تلك القوة بالكلية كما ينعدم وصف ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هي جزء
لقوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة اذا اقلوا حجرا في مسافة فالواحد منهم اذا تفرد ربما
لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه اصلا الثالث انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو
ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران في برهان
تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه
كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناول ايضا
للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا ان اجسام النباتات والحيوانات
مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات
الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف الرابع امكان فرضهما اي فرض الحركتين من مبدا واحد
عددي او زماني وهو ممنوع اذا كان القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة لظهور وجود الحركتين الطبيعيتين او القسريتين
لقبولها الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف
ضعف حركة الكل وزائدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي
كالاعداد التي لم توجد فلا يوجد الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي
الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من
الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية
على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية
على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجود
للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت ما فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم
من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال عن التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته
من دليل آخر ثم فيه لو وجدنا اي لا نسلم ان الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان مطلقا وبعد تسليم ذلك فلا نسلم انهما يقبلانهما على
الوجه الذي يقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدا المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان تقع الزيادة
والنقصان في الخلال بان توجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كفلك القمر وفلك زحل فان القوة
التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين توجدان عندكم
غير متناهيتين فيكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطء ثم انه اي هذا
الدليل بعد توجه المنوع المذكورة عليه منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى عقل كلي من جوهر
مفارق حتى يكون محركها غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة العقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح بارادة

وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة
الى قوى جسمية لها ادراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم
وقد اجابوا عن النقض بان مبادي حركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمية المنطبعة في اجرامها
والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الآثار
ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها
مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم اذا كانت واسطة فلجواز ان تباشرها استقلالا ايضا

المقصد السادس الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها وامتناعه
اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه
على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد
والخاتم بل بالذات ثم نقول معنى التقدم بالعلية والذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى
قولك لزم علية الشيء لعلته فنمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان اردت به اي بتقدم
العلة على معلولها امرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره واثباته بافادة الدليل عليه ثانيا
فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له معنى سواها فلا نسلم ان ذلك
المفهوم ثابت للعلية فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود في نفسها
لم توجد غيرها فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو مصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان
احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة هناك معنى
يصحح ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال والتقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما
ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال وقد يقال اي في ابطال الدور وذلك ان الامام الرازي بعد ما
اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر
اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم افتقاره اي افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين شيئين
فكيف يتصور بين الشيء ونفسه قال والاقوى في الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر
وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين
لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اي الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شأن كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر لكانت
نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال واعلم ان هذا اقوى من ذلك الاول لان الحق ان النسبة يكفيه التغاير
الاعتباري لا يقال جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول
لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه
والمتبادر منها ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب من حيث هي ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك
وذلك ان تحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد اي على الدليل الاولى والاقوى المصادرة فان نقضنا بان
يقال كل منهما مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح

ما ذكرتم لامتنع المضاف فان وان لم يرد انفصاح على ما ذكره لانهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان بالافتقار
اصلا فضلا ان يفتقر كل الى الآخر او نقول بتلازمهما على تقدير كونهما موجودين لوحدة السبب الذي يقتضيهما لا لافتقار كل
منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب بعد ما سبق من جواب شبهة الامام على تقدم العلة فان عني بالافتقار الذي
هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من
الشيئين من الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكسه بهذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع
انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اي تأخر المفتقر
عن المفتقر اليه جاء في التأخر اي تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما جاء من الشبهة في التقدم اعني تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة
بعينه اذ يصير حاصل الدليل ح ان المفتقر اي المعلول متأخر عن العلة فلو كانت العلة معلولة لافتقرت اي تأخرت فيلزم
تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشيء عن معلوله جاريا
مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فانه
مشترك بين الدليلين المردود والمرضي **المقصد** السابع في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل
وهي ان يقول العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول اي في زمان وجوده والا اي وان لم يجب ذلك بل جاز
ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقد افترقا اي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول
وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها ولا عليته بها فان قيل لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل
وجود العلة اذ لعلها اي العلة في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها توجد المعلول اي تحصل وجوده في الزمان الثاني
فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والاثر وحصول المعلول في الزمان الثاني قلنا الايجاد اي ايجاد العلة بالمعلول
وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اي عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه
وان كان الايجاد والايجاب غيره اي غير حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال له اي لحصول
المعلول في ثاني الحال علة اي فلذلك الغير وهو الايجاب ايجاب آخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب فيتسلسل الايجابات
الى غير النهاية ويلزم خلف لانه اي لان الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر بل يكون ايجابا
مغايرا لحصول المعلول والا اي وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجاب مطلقا سواء كان
الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان الضرورة تنفي كون الايجاب
نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فترديد الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين
امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستقبح جدا وقد يجاب بانه اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في
ثاني الحال لزم لا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس اي لا ايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابها له ولما امكن ان
يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال المص والاولى في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في
ثاني الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اي ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون
وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اي بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول بمعنى ارتفاعها وبالجملة
فليس وجوده اي وجود المعلول عن علة غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه اي لا تغاير بينهما بحيث انفكاك

ان احدهما عن الآخر بل هما بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر
فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان ثمة ايجادا حقيقة
وليس ثمة حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اي حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من ان حصول وجوده
منها هو عين ايجادها اياه او هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد في الزمان الاول وحصول
الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابي
والايجاد الاختياري فان حصول الوجود لا يتصور عنهما اصلا **المقصد** الثامن من التسلسل محال وهو ان
يستند الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير
النهاية لوجوه منها الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى اذا اخذت من حيث هو جميعها اي
اخذ بحيث لا يدخل فيها اي في جميعها غيرها اي غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا لعدم
جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود و
ذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما فهو موجود
اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه التي كلها ممكنة
والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود في الواجب والممكن فله علة لما مر من
ان الممكن محتاج في وجوده الى ما يوجده خارجة عن ذلك الجميع اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه والا كان موجودا قبل وجوده
نفسه ولا شيئا من اجزائه والا اوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها
اي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها اي
بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم يكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه
في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى
علة موجدة داخلة في السلسلة والا توارد موجدان على معلول واحد شخصي وهو اي عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة
في السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هف وايضا
اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود
شيء عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وهذا
نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها
وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان الآحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت
متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة السابعة وجوب
اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود يعتبر تارة مع هيئة اجتماعية يصير بها
شيئا واحدا ويعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود
ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة
لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثاني اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج

عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع المأخوذ
على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه اعني ان
يعلل كل واحد من اجزائه باجزاء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون تلك
الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شيء واحد بعين نفسه والجواب ان المراد من المعنى
الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع عين الآحاد ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة
كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة
الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة
في السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد ونحن نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد
التي هي علة موجدة لجميع الآحاد اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها الاول محال لان العلة الموجدة
للشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا حقيقيا او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء
ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع من تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها ومن تعليل مجموعها
بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مما يشهد على بطلانه
فانه باطل بديهة على اي وجه فرض اعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور او لا على سبيل
الدور والرابع ان العلة الموجدة للكل يجب ان يكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة
للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه
على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه لامتناع كون الواجب
اثر الشيء والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة
علة موجدة لها مستقلة بالتأثير على معنى ان لا يكون له شريك في التأثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في
نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان يكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا
بالتأثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب
والممكن وبهذا اتضح بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للمجموع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة
وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم
ان هذا الدليل انما يجري في سلسلة الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة الوجه
الثاني من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله بمتناه الى غير النهاية
جملة اخرى هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير
النهاية جملة وما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احديهما زائدة على الاخرى
بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اي احديهما على الاخرى من ذلك المبدأ اي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه
مبدأ فالاول من احديهما بالاول اي بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد
من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة كان الناقصة كالزائدة اي مساوية لها في عدد الآحاد هف والا وان لم يكن

بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء عنده اي عند
الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة ينقطع الناقصة بالضرورة فيكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة
لا تزيد عليها الا بمتناه كما صورناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في
الجهة التي فرضناهما غير متناهيتين وغير منقطعتين فيها هف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة
في ابطال التسلسل الجارية في الامور المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب
طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس
ايضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب
الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما من تضعيف الواحد مرارا
غير متناهية والاخرى من تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء
الاول من الناقصة ونسرد الكلام الى آخره مع ان ما بين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا
النقض ان المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه قد ضبطها وجود فليس المذكور الذي هو المعلولات لا
واحادها امورا وهمية محضة حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب
الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور
التي لا تتناهى فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية
محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر يطبقان فنختار انهما اي الجملتين المفروضتين في الاعداد ينقطعان في التطبيق
بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست
الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعها في نفس الامر او نختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك
تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم منه احد
الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا فيه او عدمه اي عدم انقطاعه في نفس الامر
فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما محال بما عرفت وانما قلنا قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت
في الوجود ليتناول كل ما له وجود اما معا سواء كان بينها ترتب او لم يكن واما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في
الوجود فان ترتبها اي ترتب هذين النوعين اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في
مراتب الاعداد لان الآحاد فيهما قد اتصف بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة واما متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في
امور لها وجود بالفعل وترتب اما وضعا واما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض وتحقيق ما ذكروه انه اذا كانت الآحاد
موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان
الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يلزم من وقوع آحاد
احديهما بازاء الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني
ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت
موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن

بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث
ويمكن الجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى
بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك
تطبيق ويظهر التخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين حبلين
ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الحبلين على طرف الاخر كان ذلك
في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد في التطبيق من اعتبار آحادهما
قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيقي فلا نقض بالاعداد اصلا قال المص وانت تعلم
ان الدليل يعني برهان التطبيق عام لعدم وجريانه في كل ما ضبط وجودكما قررناه لك تخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط
اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتب بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف اي تخلف المدلول عن الدليل في
البعض الآخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا الوجه
الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور
بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان به فيكون الكل
اي كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل
الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان
الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد
على المتناهي الا بواحد وليس ما ذكره من قبيل ما قيل ان بين آ و ب اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل منها وما بين
آ و ز اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين آ و ج اقل
ايضا وما بين آ و ز كذلك فاذا اخذ ز مع الواقع بينه وبين آ لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بفقط ز وهذا الحكم
صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ لكون المجموع اي مجموع المسافة
لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادته
عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء
الاخير وفرض ايضا ان المسافة تساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخير وان فرض الكل واقعا مع اخراج المبدأ كان
المجموع زايدا على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة
واعترض من جهته وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسي يحتاج الى حدس يعلم به صحته وذلك لان العلل
لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير
متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف
يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان
يشير اليها اشارة على التعيين وان تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداها وهذا البرهان الحدسي يتم في الامور
المعدودة الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتبها من جانب العلل او المعلولات ولا يجري في المقادير الا اذا

فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل ذرعا ما غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون
هذا الفرض الوجه الرابع لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اي لزاد عدد المعلولية
على عدد العلية والتالي باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها
اي في تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير
عكس كلي فان الاخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل
متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى
عدد العلية والمعلولية واما الاستثنائية وهي بطلان التالي فلان العلة والمعلول اي العلية والمعلولية متضايفان
تضايفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد
ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي
العدد في المتضايفين المشهورين كأب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار في كل
المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول
في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية
لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل في المتضايفات
يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل الوجه الخامس ما سنبين في الالهيات ان سلسلة
الكل اي جميع الممكنات الموجودة تنتهي الى الواجب لذاته وعنده ينقطع السلسلة لاستحالة ان يكون الواجب لذاته
معلولا لغيره فهو طرف السلسلة وهذا الوجه يختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات وانما يتم اذا اثبتنا الواجب
الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت
الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر **المقصد التاسع**
الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التأثير هو ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته كيبوسة
الحطب فانها شرط للاحراق اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه
ذاته اي ذات المؤثر فيتوقف ايضا تأثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه
وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التأثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ قد علمت انه اي عدم المانع كاشف عن
شرط وجودي يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرط في تجفيف الثياب
وعده اي عد عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التأثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل
له في الوجود حتى يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه **المقصد العاشر**
في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال وبيان احكامهما عندهم قال الآمدي ابطال الحال يغني عن النظر
فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة لبعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال
فلذلك اوردناه تكميلا للافادة وفيه اي في هذا المقصد مسائل ثمان الاولى في تعريفها واقرب ما قيل فيه
قول القاضي ابي بكر الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا تكون عللا للاحوال

الصفة القديمة كعلم الله وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى
الايجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد اي يثبت الامر الذي هو العلة فيثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا
مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة لاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام والايجاب
ايا ما لا يتوقف على شرط كما سياتي ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها
عندهم مستندة الى الله ابتداء بلا وجوب ومثبتوا الاحوال منهم يوافقونهم في هذا وقوله ههنا يشعر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل
اي محل الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد احكاما لها اعني قائمة بها كيف ولو اوجب لها
احكاما لكان المعدوم والممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة فالمعلول
هو الحكم الذي يوجبه الصفة في محلها واما نحو قولهم العلة ما يوجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او العلة ما كان
المعلل به معللا وهو اي كون المعلل معللا به قوله اي قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم فدور
اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها فلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت
معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها وان لم يوجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه
ان يقوم العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف وممانعة
وسياتي ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعلل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة
على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد اخر وهو رد العلية الى القول اعني ان يقال كان كذا لاجل كذا ولا شك انه
ليس معنى العلية وقولهم العلة ما يغير حكم محلها اي ينقله من حال الى حال والعلة هي التي يتجدد بها اي يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة
اذ لا تغير ولا تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة للعالمية عندهم ويخرج ايضا عن الاول الصفات الحادثة
في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك ولكن
ان اخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فيقول المعلول ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم
يمنع مانع او المعلل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة **المسئلة** الثانية
قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اي لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم وانكره الاستاذ ابو اسحق ولم
يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال وان انكره اي الاستاذ الحال لكلامه ههنا على سبيل التنزل والتسليم لثبوت
الحال وانكر ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا
انه مريد بارادة حادثة تحدث بحدوث المرادات قائمة بذاتها لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل اخر لاستحالة
قيام صفة الشيء بغيره وقالت المعتزلة باسرهم توابع الحيوة كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحيوة اذا
قامت بجزء من الحي اوجبت للمجموع حكمها فكان المجموع عالما وقادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه بخلاف غيرها
اي غير توابع الحيوة كالالوان عند من يثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا في الحيوة هل يتعدى
حكمها محلها فالمحققون الحذاق منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شيء كان الحي هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشيء
فانها اي الحيوة ليست من توابع الحيوة اي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالالوان
في ان حكمها لا يتعدى محلها احتج اصحابنا على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية

للعالمات اما بنفسها ويبطله الخاص والعرض لا يتصور قيامه بنفسه ويبطله ايضا ان نسبته اي نسبة العلم على تقدير
قيامه بنفسه الى جميع المحال سواء وحينئذ اما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او يوجبها في بعض
دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل اخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل ضرورة فان قيل
العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه اذ وجود
الجوهر عندكم علة للرؤية وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها
مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا واما يجوز ذلك اي تعدي الحكم اذا كان محل العلة جزءا لمحل الحكم كما صورنا
في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وليس كذلك فان عمرا ليس جزءا لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه
وايضا فانه اي ما ذكرتم تمثيل اي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي ويوضح ذلك
ما تمسك به الاستاذ وهو انكم جوزتم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه
معلوما ومقدورا مع عدم قيامهما به وكذلك نحوه اي نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مرادا ومذكورا
وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا من قال منا بكون
وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله
علة للرؤية فلا اشكال وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل كما ذهبتم اليه لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم
بجزء منه وقام الجهل باخر لا يقال هذا اي قيام العلم بجزء مع قيام الجهل بجزء اخر تقدير محال للتضاد بينهما اي التضاد بين العلم
والجهل باعتبار تضاد حكميهما اعني العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء اخر والا لكان الكل عالما
جاهلا معا لانا نقول انه يعني قيام العلم بجزء والجهل باخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل
للجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما
هو باعتبار تعديتهما الى غير محله اي تعدية حكميهما الى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو المحال
المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتموه انما ياتي في العلم والجهل لا في جميع
العلل التي جوزتم تعدية احكامها فقد يقوم القدرة على تحريك جسم بيد من شخص والعجز عنه باخرى منه فيكون معلوما بالضرورة
فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه معا وليس يمكن ان يقال هذا تقدير محال لانه
واقع بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي
لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله
في بحث الوجود وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان الفاعلية
صفة اعتبارية ولا العلم ونحوه يوجب لمتعلقه حكما والا لكان للمعدوم والممتنع صفة ثبوتية اذا تعلق العلم بهما كما اشرنا اليه ومن الظاهر
المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم تتغير حالته فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات
اعتبارية **المسئلة** الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم في بيانه اي بيان كونها وجودية
فمنهم من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا بل لا بد ان يكون
موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز العالمية

بعلم معدوم لزم الجاهلية لجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الآخر فاذا عدما اى العلم والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما
جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة فانا ندعي انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية
ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل لا انه يجوز ان يسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا لحكم بتلك الصفة
فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا القبيل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار بقوله وايضا لا نم اجتماع العدميين
اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم وبينهما اى بين العلم والجهل تضاد وتفارق فان قلت نحن نقول لو جاز ان يكون
العالمية معللة بعلم عدمي لجاز ان يكون الجاهلية معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا
بشيء واحد من جهة واحدة قلت لا نم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا
موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على
هذا الامكان اصلا الوجه الثالث شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم ولا يتصور في العدم قيامه بمحل حتى يوجب له
حكما ثبوتيا قلنا ان اردت بالقيام اى قيام الامر الذي هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض لمحالها ففيه
النزاع لان معنى كلامكم هو ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم او اتصافه به يعني ان اردت بالقيام
اتصاف المحل به اى بالامر الذي هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدمي كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان يكون العلة عدمية
قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه وهو اللاايجاب عدمي
لصدقه على المعدوم فاذن لا بد ان يكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودي قلنا قد عرفت ما فيه
وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق فان قيل على سبيل المعارضة ان العلم موجب لمحله
كونه عالما باتفاق مثبتي الاحوال فنقول الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك لاتحاد مسمى الوجود
في الكل حقيقة او العلم مع الوجود فيتركب العلة وهو باطل اتفاقا من القائلين بالحال او العلم اى كونه علما وانه حال
فليس بموجود فثبت ان العلة قد لا يكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود ونفرق بينه وبين العلم
مع الوجود وبينه وبين كونه علما **المسئلة** الرابعة العلة العقلية التي كلامنا فيها دون العلل الشرعية
مطردة يستلزم وجودها وجود حكمها اى كلما وجدت العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا اعني وجوب
الاطراد مما لا خلاف فيه اصلا بين مثبتي الاحوال ومنعكسة يستلزم عدمها عدم حكمها اى كلما انتفت العلة انتفى
الحكم ولا خلاف فيه اى في الانعكاس ووجوبه في الاحوال الحادثة فانهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى
عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال واوجبه اى الانعكاس الاصحاب في الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا
عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا بعالميته وقادريته بلا علم وقدرة ويلزمهم احد الامرين
اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان اذ يعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت
مشروطة بالحيوة او لا لا يوجب كون محلها عالما او ثبوتها من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية
بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان يكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج
عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله لجاز في العالمية المقارنة في العلم اى جاز الثبوت بلا علة
في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا يكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المبالغة في المقارنة

ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا تكون
منعكسة فهي غير مطردة ايضا واما قوله وسيأتي تمامه في بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام
القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة او لم توجد والى جوابه الذي فصله هناك واعلم ان كل علة
مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة
وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة
من الطرفين فبماذا امتاز العلة عن غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا و
انتفاء لانا نقول امتياز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما
ايجابا يصدق معه وجد العلم فوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما فوجب
له العلم ونعلم بالضرورة ايضا او بدليل آخر يرشدنا الى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس **المسئلة**
الخامسة ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بالحال وهذا الحكم ضروري فانه لا يتصور
علم بلا عالمية يعني اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما فلا توقف على العلم بشيء آخر اصلا وهو المراد بقوله سواء
علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا بعد تصور
ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا بالحيوة
وانتفاء اضداده اى اضداد العلم قلنا هذه شروط وجوده فان وجود العلم في نفسه مشروط بهذه الامور و
الكلام في شروط تأثيره وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد
وجودها مما لا سترة به **المسئلة** السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه
فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذي اشار اليه بقوله واعلم انه ان جاز الانفكاك
بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فانهما حكمان يجوز انفكاك
كل منهما عن الآخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم الانعكاس او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجدت تلك
العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت
تلك العلة كانت العلة غير مطردة وقيل فيهما اشكال لان الاول له علم واحد وعالمية متعددة بحسب تعدد المعلومات
اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولذا لا يستلزم احدهما الآخر فهذه العالميات التي لا تتناهى معللة
بعلة واحدة وهي ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى قلنا التزمه القاضي وقال عالميته متعددة مختلفة وهي مع
ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدي بان القاضي لما اعترف بان كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه
عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزم من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة و
اثبت ابو سهل الصعلوكي من الاشاعرة له تعالى علوما غير متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه
مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سيأتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما
التعدد في تعلق العلم الواحد او تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في
حقه تعالى واما في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم الاشكال الثاني

للحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح فهي شرط
لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية
بالعلم بها اي بالعالمية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين فقال الامام الرازي من يجوز الامران
فلا كلام فيهما اي في الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على احدهما وقال الآمدي الحق التفصيل
وهو انه يجوز الامران في الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات ويمتنع ذلك في الاحكام المختلفة
الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما في الغائب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل
متعددة كما في الشاهد وان كان من جنس واحد فقد سبق ان عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة واما التعدد فانما هو
في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها [المسئلة] السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس
الاول وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل او التركيب اما على الكل
اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كما مر في ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا
يجتمعان في محل واحد فلا يكونان موجبتين لحكم واحد فيه او مختلفان فيجوز افتراقهما فاذا ثبتت احدى العلتين دون
الاخرى فان ثبت الحكم فلا اطراد للعلة الثابتة وان لم يثبت فلا انعكاس للعلة المنتفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفين
قال الآمدي والمختلفان لا بد ان يختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة
وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة والقدرة اخرى وهذا
التمثيل تنبيه على حكم ضروري فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل بالعلم القديم وبالعلم الحادث وهي حكم واحد قلنا لا تخالف بين
العلتين الا بعوارض كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلتين
في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما واما على سبيل التركيب فان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم تؤثرا في الحكم
منفردتين كما هو المفروض لم تؤثرا فيه مجتمعتين وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا
شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع ظاهر لان المقتضي هو المجموع لا كل واحد فلا يلزم خروج شيء منهما
عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدي ولو علل حكم واحد
بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في احكامهما [المسئلة] الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على رأي
مثبتي الاحوال وهو من وجوه ستة الاول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد فيوجد ولا
يوجد معه المشروط كالحيوة للعلم الثاني العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي
فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط
في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لا بد ان يكون وجوديا
الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون للمشروط الواحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد
بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة
صفة يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت
لكن محل الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه الخامس العلة لا تنعكس اي لا تكون العلة معلولة لمعلولها لا

الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي والمحققون من
الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفي بمجرد انتفاء وجود المشروط
بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك
يسمى دورا معيا ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف
المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التاثير فانه شرط للحادث ابتداء لا دواما
فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدا اذ لا تتحقق العالمية بدون العلم
في الحالين وكذا كل حكم بالقياس الى علته السابع الصفة التي تكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحيوة وليس لها
علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا
فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة الثامن الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرط بل اتفق
على انه لا يوجد بدون شرط كالعالمية لله تعالى فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة
التاسع العلة مصححة لمعلولها باتفاق وفي كون الشرط مصححا للمشروط خلاف قال به القاضي كالحيوة للعلم فانه ذهب
الى ان الحيوة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنه علة في تصحيحه ومؤثر في صحته وموجبة لها ومنعه المحققون لجواز توقفه
اي توقف العلم في صحته على شروط اخر كانتفاء اضداده ووجود محله وح لا يمكن ان يكون الحيوة مستقلة بالتصحيح و
لما كان هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق

الموقف الثالث في الأعراض

وفيه مقدمة ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات التي هي اعم من الاعراض وقد يوخذ في تعريفها الصفة
الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا يعني الاشاعرة تنقسم الى
قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد
يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على
معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا شك انه صفة زائدة على ذات الجوهر والحدوث اذ
معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا
لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها
وما ذكرناه من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية انما هو على رأي نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون وقال بعض اصحابنا
كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان
كون الجوهر جوهرا او ذاتا او شيئا او متحيزا او حادثا او قابلا للاعراض زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن
تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية يقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها وهو لا

قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة ونحوهما ومن انكر الاحوال
منا انكر الصفات المعللة وقال الشيخ لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فاربعة اقسام
اي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم اربعة اقسام الاول الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه منهم هي اخص وصف النفس وهي التي بها
يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات
واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة النفسية هي الصفة اللازمة
للذات فجوزوه اي جوزوا ابناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة
ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما قادرا فانه لازم لذاته واتفقوا
في نسخة المصنف واثبتوا انها اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم يعني انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده
وعدمه القسم الثاني الصفة المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما
قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة اي غير اللازمة الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل
وهي عندهم الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ لا يثبت حال العدم مع ان المعدوم الممكن عندهم
متصف بكونه نفسا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تحقق لها
حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا تأثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة اي تجب حصولها
للموصوف عند حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في المحل والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها و
قبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي غير واجبة الحصول لموصوفاتها
عند حدوثها وهي اما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر من العبد طاعة او معصية وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير
متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا
اذا لم يكن قصده الى طلب الفعل واما غيرها اي غير تابعة للارادة ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست
واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وثم
خلاف في تبعية الاتقان للعلم او للارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة
فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل
على استقلال العلم به وقال الآخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا
على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم
المؤثر من الارادات ما كان مقدورا [illegible] للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لا فرق بين الارادتين
كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحسن اهو مما يتبع الحدوث وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجبة او هو مما يتبع الحدوث
مشروطا بالارادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة **المرصد** الاول في احكامه الكلية
الشاملة لجميع الاعراض وفيه مقاصد الاول في تعريف العرض اما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه
لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته
ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض

ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود
ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فهو لو وجد لقام
بالمتحيز وانما اختاروا هذا التعريف لانه اي العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زائد
على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء اي فناء الجوهر فانه عرض عندهم
وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجوهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس بل يبطل على اصل
من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي الهذيل العلاف للكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل وكبعض
البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين مما لا يلتفت
اليه واما تعريفه عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع اي محل مقوم لما حل فيه ومعنى
وجوده في كذا ان كان يطلق اي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك او بالحقيقة والمجاز على معان مختلفة
كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكون الجسم في المكان او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة او المرض وكونه
في السعادة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تعريف الحلول
وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس كذلك اذ يصح ان
يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه
ماهية اذا وجدت في الخارج لم تكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشاروا
بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق حد الجوهر على
ذات الباري **المقصد** الثاني في اقسامه عند المتكلمين وهو اي العرض اما ان يختص بالحي وهو
الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة
وسائر ما يتبع الحيوة وحصرها في عشرة غلط بلا شبهة واما ان لا يختص به وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق والمحسوسات اي المختصة بالادراك باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة
واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وذهب
الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم ان انواع كل واحد
من هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية بحسب الوجود فان عدد الانواع العرضية
الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد منه اي من العرض انواع غير متناهية
بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية متغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود
الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل
للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا ومن جوزه كالجبائي
واتباعه والقاضي منا في اكثر اجوبته فلانه ليس عدد اولى من عدد فوجب اللاتناهي كما مر والحق عند المحققين هو التوقف
وعدم الجزم بالمنع او الجواز لضعف المأخذين ووجه اي وجه ضعفهما ظاهر اما ضعف الاول فلما مر في صدر الكتاب

في ترتيب المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم
التناهي كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه الوجود الا يرى انه
لا نزاع في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه

المقصد الثالث في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه اي العرض منحصر في المقولات التسع
ان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم يأتوا في الحصر بما
يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء
انهم قالوا العرض اما ان يقبل القسمة لذاته اولا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلوم
فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلوم الموصوف بالعدد ويرد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة هنا المعنى
في حد الكم ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة
قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث
للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم
وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار
معدلها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه يختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه
السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما
صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلا
عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا
القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدات التي ينقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع ابتعاد
بهذا القيد حيث قال في الملخص وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل
هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المص بقوله فلا يرد قول الامام الرازي انه يختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع
لخروج المنفصل عنه والثاني وهو ما لا يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير
او لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف فرسمه صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما
سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وستكشف لك هذا الرسم في المقصد الثالث ولا يرد على نوع
الكيف الوضع لانه عدمية فلا يندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس
الى الغير هو النسبة واقسامه سبعة الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى اينا
حقيقيا وقد يقال ايضا لنسبة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله في ما ليس حقيقيا من امكنته
مثل الدار والبلد والاقليم والمعمورة او غير ذلك مجازا اي قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع في جواب اين هو
الثاني متى وهو الحصول والهيئة التابعة للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن كالحدوث الآني الحاصل فيه مثل الان
والغد وتقسيم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز
ان يجاب بها للسؤال بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي الثالث

وهي هيئة تعرض للشيء اي للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة
اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض مثلا واذا جعل
الوضع هيئة معلولة للنسبتين معا فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما
الى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء
وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا انقلب بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه
كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم
مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فيجوز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجة لانا نقول
الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم قارنت الى فصل آخر
فالحق اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة ايضا وهو هيئة يعرض للشيء بسبب ما
يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان اي الاين
المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء
كان ذلك المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل
كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها الخامس الاضافة
وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة
فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص
من مطلق النسبة فاذا انتسب المكان الى ذات المتمكن حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الاين
واذا انتسب الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس
الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء
في المكان نسبة تعقل بين ذات الشيء والمكان لا انه نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة
وبهذا الذي صورناه لك يمكنك الفرق بين النسبة التي ليست من المضاف وبين المضاف عقلية وحقيقية
في سائر النسب فانه مما قد طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا السادس ان يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن
فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التأثير التسخيني الذي هو من مقولة ان يفعل فهو يعني ان يفعل اذن
غير ما هو مبدأ للسخونة اي المسخن لانه يبقى بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبدأ
جوهرا السابع ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة هي التأثر التسخيني
الذي هو من مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل اذن غير السخونة لبقائها بعده اي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة
ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع
المستقر في الخشب وغير استعداده لها اي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبله اي قبل التسخن الذي
هو من مقولة ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان
امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال وقيل

الوحدة والنقطة خارجة عنها اى عن المقولات التسع فبطل الحصر فيها لو لا انهما عرضان اذ لا وجود
لهما في الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الاعراض باسرها فيها اى في التسع على معنى
ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها
المقولات وهي الاجناس العالية على معنى ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يرد
اى الوحدة والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس ولا يندرج
فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية
فيها ولم يثبت شيء منها اى من هذه الامور الثلثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا او ان
يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر
في المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة
ولا نسبة في اجزاء الحامل واما اندراجهما في مقولة الكم على ما زعمه قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة
لذاته بخلافهما واعلم ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة يشتمل على مقامين احدهما ان
هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين بيقيني
وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة اجناسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة
وهو عارض لها فيكون عرضا عاما لا جنسا ولا كونها اى ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير
جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها جنسا مفردا لا عاليا
او يكون اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس آخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الآخر جنسا متوسطا
ان كان ما تحته اجناسا او جنسا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول
بل نقول لم يقصد احد منهم لاثباته اصلا ولا الثاني اى ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة
اخرى اى جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا على الحصر بما خلاصته انه اى العرض
ينقسم انقساما دائرا بين النفي والاثبات الى كم وكيف ونسبة كما مر من ان العرض اما ان يقتضي القسمة
لذاته اولا والثاني اما ان يقتضي لذاته النسبة اولا فهذه اقسام ثلثة لا يخرج العرض عنها وغيرها الجوهر فالحصر
اقسام الموجود الممكن في اربعة وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء اى لاجزاء موضوعها بعضها الى البعض وهو
الوضع اولا يكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعها الى امر خارج عنه وهي اى هذه النسبة اما الى كم فان
كان ذلك الكم قارا لجواز اجتماع اجزائه معا فان انتقل ذلك الكم القار بانتقال موضوع النسبة فهو
الملك والا فهو الاين وان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما نسبة الى النسبة فالمضاف لان النسبة متكررة
واما نسبة الى الكيف ولا يعقل النسبة الى الكيف الا بان يكون منه غيره وهو ان يفعل او يكون هو من
غيره وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه ولا يخرج ذلك
العارض عما ذكرنا من الاعراض الثلثة فالنسبة الى الجوهر يكون راجعا الى النسب المذكورة لا قسما برأسه
فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها والاعراض على ما ذكره

هذا الحصر انا لا نم ان النسبة الى الكم القار يكون بالاحاطة فقط حتى ينحصر في الاين والملك بل قد يكون النسبة الى
الكم القار بوجه آخر كالمماسة بين سطحي جسمين والمطابقة التي هي الاتحاد في الاطراف وايضا فاعتبرت في
الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ايضا كما مر فقد جاز التركيب وانه يوجب تكثير الاقسام
اذ يجوز ان تعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة
وايضا فيخرج من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذى هو الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه اى انتفاء
هذا القسم وايضا فالنسبة الى الزمان الذى هو كم متصل غير قار لا يتعين ان يكون متى اذ لا يجب ان يكون
تلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون متى فان للحركة التي كان الزمان مقدارها والجسم الذى هو محل تلك الحركة
نسبة الى الزمان وليس انتساب شيء منهما الى الزمان بحصوله فيه وايضا لا نم ان النسبة الى الكيف لا يعقل
الا بانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان يكون
النسبة اليه على وجه آخر لم يكن منحصرة في ان يفعل وان ينفعل على ان الحصر في هاتين المقولتين اى النسبة
الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة كالحصول فيه اعني حلول الاعراض في ذات
الجوهر وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه
وبالجملة فليس انتفاء ما ابديناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة ولو قيل استقرأنا الموجود فما وجدنا
شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة غير ذلك الذى ذكرناه كان هذا التقسيم تقسيما استقرائيا ووجب الرجوع
اثر ذى اثير اى قبل كل شيء الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكره
الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا بأس به فان فيه اى فيما ذكره تقريبا الى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا
عن الخبط الناشي من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم
معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات
اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها
وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة او الاضافة
او يعقل بدون الغير وح اما ان يقتضي لذاته القسمة فهو الكم والا فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات
اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او
عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك مفهومات المشتقات
نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات ليس لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض و
الانسان والفرس كون الشيء ذا بياض لا يتحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة فالحق انها مقولة
ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان ولا تندرج الحركة فيهما والله اعلم
بالصواب

المقصد الرابع في اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان الاصم
فانه ذهب الى ان العالم كله جوهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست عنده عرضا بل
جوهرا والقائلون به اى بوجود العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبالي بهم

كابي الهذيل العلاف من معتزلة البصرة فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل الباري تعالى
مريدا بها اي بتلك الارادة والضرورة كافية لنا في تجويز المعاني فاما تلك الاعراض من الالوان
والاضواء والاصوات والطعوم والحرارة والروائح والبرودة وغيرها مما لا نشك في انها
مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون الباري تعالى مريدا بها مع استواء نسبتها
اليه والى غيره مكابرة صريحة **المقصد** الخامس في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قياس
انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا الحكم قد اتفق العقلاء على صحته فعند المتكلمين ان الانتقال انما يتصور
في المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يصح الا في المتحيز و
العرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى آخر واما انتقال
العرض الذي كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور في العرض
بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول او الثاني وكلاهما باطل لان كونه في
المحل الاول استقرار فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما
في محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض
دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مفارقته عن محل هو آن مقارنته بمحل آخر واما عند الحكماء فلان تشخصه اي تشخص
العرض المعين ليس لذاته وماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله
في العرض موقوف على تشخصه ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة
لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو اي تشخصه لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى اي تشخص آخر
غير التشخص الذي كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا بتشخصه
بل يجب انتفاؤه معه فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر من نوعه والانتقال من محل الى آخر
لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة من احدهما الى الآخر واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا وفيه نظر لجواز
ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم ح انحصار النوع في الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث
لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان
اريد وجوده المعين فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات
في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار ثم يرد على الدليل انا لا نسلم استواء نسبة
المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان
له ان يختار ما شاء ويتجه عليه ايضا انه لا يطرد في عرض انحصر نوعه في شخصه وربما يقال في اثبات امتناع
الانتقال العرض يحتاج الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه لان هوية
ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه لذاتها او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل
موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم ح ان لا يوجد العرض في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو اليه
وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى محل لا بشرط

التعين اي الى محل مطلق غير مقيد بالتعين وانه اعم من المعين الذي قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق المأخوذ
بلا شرط التعين في كل معين من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج
فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين
في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من ان الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها
وجود عوارضها ولم تقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة
بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وايضا فهذا اي ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز فيقال
الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثاني باطل لان غير
المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض
دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض مكابر
للحس فان رائحة التفاح تنتقل منها الى المجاور والحرارة تنتقل من النار الى مماسها كما يشهد به الحس قلنا
ان الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور والمماس تشخص آخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل في
التفاح او النار يحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة او يفيض ذلك
التشخص الآخر على المحل الثاني من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له من المجاورة
او المماسة **المقصد** السادس لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة
لنا في عدم الجواز وجوه والمذكور في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز
الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا اي كون الشيء متبوعا في التحيز لغيره به لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان
المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض
ليس بمتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثاني العرض المقوم به لا يجوز ان يقوم
بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض المقوم لها اي غير النهاية والا لجمع تلك
الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض واحدا كان او متعددا
بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وان انتهت الاعراض المقوم لها الى الجوهر فالكل قائم به لان الكل تابع
لذلك الجوهر في تحيزه وح فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه وهما اي هذان الوجهان ضعيفان
اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء بآخر
اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد
بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وحققه اي تحقيق ان معنى القيام هذا دون ذلك امران الاول ان التحيز صفة
للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا اتباعا لتحيزه والا كان الشيء الذي هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز
القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز
فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او يتسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر
فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني اوصاف الباري

قايمة به كما سبقته من غير شايبة تجزٍ في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا ينفي ان يقوم عرض بعرض
ثان وذلك العرض الثاني بآخر مترتبة الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر ابتداء والبعض
الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قايما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل بعضها كما
يتبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا لآخر اذ ليس هذا اولى من عكسه تحكم لجواز ان يكون
احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا وهو اي ما ذكرناه من قيام
العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخرة الى الجوهر محل النزاع فان قيام به مع عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به
عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم
بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها
المتماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطؤ عرضان قايمان بالحركة
القايمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فان ما لم يلاحظ حركته لم يصح
ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب انه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما اي السرعة والبطؤ ليستا
نابتتين للحركة بل هما للسكنات اي السرعة والبطؤ لاجل السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها فان
البطؤ ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطع مسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى
سكنات البطؤ ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان
يكون طبقات الحركات ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطوء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر موجود الا
الحركة المخصوصة التي هي من تلك الانواع المختلفة الحقائق واما السرعة والبطوء اللذان يوصف بهما الحركات
فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى
بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطوء ولذلك كونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف
المقايسة فانها اي الحركة تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطؤ
وصفان اعتباريان للحركة ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة
ولهما احتجاج آخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قايمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما
والسطح عرض فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة وان سلم انهما كيفيتان اي لا نم انهما من باب الكيف بل
هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فقيامهما بالجسم لا بالسطح

المقصد السابع ذهب الاشعري ومتبعوه من محققي الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين
فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من
الآحاد المنقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها
بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان
السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا

الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا و
وافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى
الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم
والروايح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء السكون والحركة
خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان قالوا اي الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض السيالة لخصوص
امكانه اي امكان وجوده لا امكان ذاته بوقته الذي وجد فيه لا قبل ولا بعد اي لا يمكن ان توجد
قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم
بقاء الاعراض بوجوه ثلثة الاول انها لو بقيت لكانت باقية اي متصفة ببقاء قايم بها والبقاء
عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض
كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من
وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك اجماعا فلو بقي العرض الى الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا
اجتمع المثلان وذلك ممتنع فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جايز اتفاقا فيكون باطلا قلنا خلقه الله تعالى اي
في ذلك المحل بان يعدم الاول عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروط باعدام
الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها
وايضا ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لانه يجوز خلق مثله في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع
خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم الوجه الثالث وهو العمدة
عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب انها اي الاعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها
في الزمان الثالث وما بعده واللازم الذي هو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان
زوال الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه
لو زال العرض بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول بغيره المقتضي لزواله
وذلك الغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته اي لا باختياره فيكون فاعلا موجبا وهو طريان الضد على محل العرض
او لا يوجب لذاته بل باختياره وهو الفاعل المعدم بالاختيار واما امر عدمي وهو زوال الشرط وهذه الاقسام الاربعة
الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء
لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه واما زواله بطريان ضده على محله فلان حدوث
الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن
المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على
الآخر معلل به او نقول في ابطال هذا القسم لما كان التضاد من الطرفين فليس الطاري بازالة الباقي
اولى من العكس وهو ان يدفع الباقي الطاري بل الدفع الصادر عن الباقي اهون من الرفع الصادر عن
الطاري فيكون الدفع اقرب الى الوقوع من الرفع واما زواله بالمعدم المختار فلان الفاعل بالاختيار

لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفى محض لا يصلح اثرا للمختار بل ولا للفاعل اصلا او نقول فى ابطال كون
زواله للمختار ما اثره عدم فلا اثر له اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر فى بحث
فليس الفاعل الذى اسند اليه زوال العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله بزوال
شرطه فلان ذلك الشرط ان كان عرضا آخر تسلسل لانا ننقل الكلام الى العرض الذى هو الشرط فيكون زواله
بزوال شرطه الذى هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط للبعض وان كان
ذلك الشرط جوهرا والجوهر فى بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض
مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه والاعتراض عليه اى على هذا الدليل عن عمق انا نختار انه يزول
بنفسه قولكم ولا يوجد ابتداء قلنا لجواز ان يوجب ذاته العدم فى الزمان الثالث او الرابع خاصة اى دون
الزمان الثانى فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون
اقتضاء ذاته عدمه فى زمان مشروطا بوجوده فى زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل الذى
ذكرتموه وارد عليكم فى الزمان الثانى بعينه وذلك بان يقال لا يجوز زواله فى الزمان الثانى لان زواله
فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام فما هو جوابكم عنه فى صورة النقض فهو جوابنا فى صورة النزاع
وايضا قد يزول الضد بطارى على محله قولكم حدوثه فى ذلك المحل مشروط بزواله عنه قلنا ان اوجبت
ذات الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارى مشروطا بزوال الضد الباقى اذ لا دليل عليه
سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط والا اى وان لم توجب فى الشرط تقدمه بل اكتفيت
بمجرد امتناع الانفكاك لم يمنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه
دور معية كما ان دخول كل جزء من اجزاء الحلقة الدوارة على نفسها فى حيز الجزء الآخر مشروط بخروج الجزء
الآخر عنه وبالعكس ولا محذور فى ذلك الامر لان مرجعهما تلازمهما وبالجملة اى سواء جوز التعاكس فى الاشتراط
او لا فههنا اى زوال الباقى وطريان الحادث معا فى الزمان ومحض المعية لا ينافى العلية اذ العلية
تقدم فى العقل فقد يكون طريانه علة لزوال الباقى مع كونهما معا فى الزمان كالعلة والمعلول فانهما
متقارنان بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة فى العقل والحكم بان الطارى ليس اولى بازالته الباقى من
عكسه باطل لان الطارى اقوى لقربه من السبب وبعد الباقى عنه وايضا فقد يزول لان الفاعل الذى يفعله
لا يفعله لا انه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من ابقائه ما يفعله
كاف فى زواله وايضا لا نم ان العدم لا يصلح اثرا صادرا عن الفاعل نعم ذلك مسلم فى العدم المستمر واما
فى العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول
بزوال الشرط قولكم هو الجوهر اذ لو كان عرضا تسلسل واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط فى بقائه
بالعرض فيدور قلنا نم اى لا دور ولا تسلسل لم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا يبقى على التبادل
الى ان ينتهى الى ما لا بدل عنه وعنه يزول يعنى ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان و
قسم لا يجوز بقاؤه كالحركات وح جاز ان يقال شرط العرض الباقى عرض لا بعينه من اعراض متعددة

من الاعراض التى لا تبقى لذاتها كدورات معدودة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض
المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام تتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت
الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المتعددة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقى
بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الباقى هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم
الدور وانما اعتبر فى الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له
فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا ينبغى ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا الدليل فى الاجسام
فقال والاجسام ايضا كالاعراض غير باقية بل تتجدد حالا فحالا ولا يرد عليك فى الكتاب ان الجسم ليس
مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام
على مذهبه بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما تحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الفردة
كما هو المشهور من مذهبه ويؤيده ما ذكرناه قوله ومنه اى ومن طرد هذا الدليل فى الاجسام يعلم انه يرد فى الاجسام
نقضا عليه اى على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد يجاب عنه اى عن هذا النقض بانه يفنى الجسم بل
الجوهر مطلقا قد يزول العرض يقوم به اى يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول
كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله تعالى فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور من المعتزلة البصرية
ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا فى محل فيفنى به الجواهر فلا يكون قائما بالفانى كما ادعيتموه اجيب بانه
جاز ان يخلق اولا لا فى محل ثم يتعلق بمحل اراد الله تعالى افناءه والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك
العرض بالفناء على مذهبهم فى مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا فى ان احدهما قائم بالمحل دون الآخر او بانه
قد يزول الجوهر بعرض لا يخلقه الله عند ما يريد ان ما ذكره اولا هو طريق زوال الجواهر على رأى المعتزلة
والثانى زوالها طريق آخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التى لا يمكن خلو الجواهر عنها فيزول قطعا وح
الجواب عن جواب النقض ان يقال انكم اذا جوزتم فى فناء الجوهر الباقى ذلك الذى ذكرتموه من انه
يقوم عرض مناف لبقائه او لا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله فى فناء العرض الباقى
فلا يتم الدليل فى اصل المدعى ايضا الا ان تعودا انت او يعود المستدل الى ان العرض لا يقوم به عرض
فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين فى فناء الجوهر والكرامية من المتكلمين احتجوا بهذا
الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع
الزوال وبقاء الاجسام ضرورى لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا وسيأتيك فى مباحث صحة الفناء
على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع يزداد بها انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول
المشاهدة فانا نشاهد الالوان الباقية فانكار بقائها قدح فى الضروريات قلنا لا دلالة لها اى للمشاهدة
على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان تكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب
يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو فى الحقيقة امثال يتوارد على الاتصال الثانى من الطرق ان
يقال اذا جوزتم توارد الامثال فى الاعراض فليجز مثله فى الاجسام فيلزم ان لا يجزم ببقاء الاجسام وهو باطل

اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس حكمنا ببقاء الاجسام بمشاهدة استمرارها
حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة
الحسية وبانه لولاه اى لولا بقاء الاجسام لم يتصور الموت والحيوة لان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة
عن محل اتصف بها واذا لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحيوة الثالث العرض
يجوز اعادته وهو اى اعادته بتاويل ان يعاد وجوده في الوقت الثالث الذى هو بعد وقت عدمه الذى
هو عقيب وقت وجوده واذا جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بينهما
الوقتين فدونه اى فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا نمنع بقاء الاعراض
قلنا الشيخ منع اعادة العرض ولا ضير عليه في ذلك وان سلم ان الاعادة جايزة فقياس بلا جامع اى
قياسكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اى
اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في
الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء بل نقول ذلك اى الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز
وهذا اى الوجود فيهما بلا تخلل ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام
ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونته ايضا
والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا تجدي طائلا **المقصد** الثامن
العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اى هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القائم
بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر جزما يقينيا لا نحتاج فيه الى فكر ولا فرق بينه اى بين جزمنا بان
العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد في آن في مكانين فكما ان الجزم الثاني
بديهي بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في
محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد ان النسبتين ليستا على السواء لامكان حلول اعراض متعددة معا
في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد ويوضح اى يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان
يقوم بمحلين ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل
تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على شخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين
وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل هو تاييد له ببيان لميته فان الشيء المعلوم بالبديهة
اذا علم لميته اطمأن اليه النفس اكثر وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء
المتكلمين هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود
الاضافات جوزوا قيام الجوار والقرب والاخوة ونحوها من الاضافات المتشابهة بالطرفين
قالوا المضاف فان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان
يقوم بهما اضافة واحدة ليرتبطا بها والجواب انهما مثلان قرب هذا من ذلك مخالف بالشخص لقرب ذاك
من هذا وان شاركه في الحقيقة النوعية ومحض المشاركة في النوع لا كافية في الربط بين المضافين

ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية ويوضحه اى يوضح ما ذكرناه من الاختلاف الشخصي في المتشابهين المتخالفين
من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا شبهة على ذي مسكة انهما متغايران بالشخص بل بالنوع ايضا
مع وجود الارتباط بهما بين المضافين اعني الاب والابن ويلزمهم قيامه اى جواز قيامه باكثر من
اعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين شيئين يتحقق ايضا بين اشياء متعددة
فلو جاز اتحاد ما ههنا جاز اتحاد ما هناك ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق وقال
ابو هاشم التاليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين
فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك العسر في الانفكاك الا
للتاليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزائه كما في المجاورات ولا يتصور
ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك في العدم المحض فهو يعني التاليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة
الانفكاك ولا يقوم التاليف بكل واحد من الجزئين ضرورة اى لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط ولا
بذاك الجزء فقط لان التاليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين
لكان اظهر فهو قايم بهما اى بكل واحد منهما معا لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا وهو
وجوابه منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتاليف القائم بتلك الاجزاء بل للفاعل
المختار الذي الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك بينه واما الثاني وهو انه
لا يقوم باكثر من جوهرين فلانه لو قام التاليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء
واحد من تلك الثلاثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالي باطل لان الجزئين الباقيين بينهما
تاليف قطعا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التاليف الذي بين الجزئين غير التاليف
الذي بين الثلاثة اذ يجوز ان يقوم تاليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تاليف آخر بثلاثة
اجزاء فيكون هذا التاليف القائم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتاليف الاول القائم بالجزئين وان ماثله
في الحقيقة النوعية والمنتفي عند انعدام واحد من الثلاثة هو التاليف الثاني القائم بالثلاثة دون
التاليف الاول القائم بالاثنين فلا يلزم من انعدام التاليف بينهما واعلم ان العرض الواحد
بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من
محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سياتي واما
قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا ان بطلانه بديهي وما نقل من ابي هاشم في التاليف
ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التاليف وكونه وجوديا وان حمل على القسم
الثاني فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التاليف والمشهور ان مراده القسم الثالث
الذي علم بطلانه بديهة **المرصد الثاني** في الكم قدمه على ساير المقولات لكونه
اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعم المفارقات والمجردات واعم وجودا من
الاعراض النسبية التي لا تفتقر في ذواتها موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وفيه

مقاصد تسعة الاول الكم له خواص ثلث يتوصل بها الى معرفة حقيقته الاولى انه يقبل القسمة والقسمة يطلق على معنيين
على القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وقد مر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهي
الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والمعنى الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولساير الاعراض يتبع
باقيها بواسطة اقتران الكمية بها فانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكنك فرض
انقسامه والمعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول والا لم يكن قابلا له حقيقة
بالضرورة وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اي المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته
لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كمان اخران لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد
متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل الحال في المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة
الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما يعد الحركة الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعها
والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال
دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض
للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا
في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال
بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات في انفسها واذا اريد بها
عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة
بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل
كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالوهم
كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله
ستون ذراعا بالاذرع ومعنى العد انك اذا اسقطت منه امثاله اي من المعدود امثال العاد فني المعدود
وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق
الوحدة على الوحدة الخاصة الثالثة المساواة ومقابلاها اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ
المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ
شيئا اخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات و
اعراضها الذاتية وسواء هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء
في كم فاما ان لا يوجد بازاء كل جزء مفروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم اخر او اكثر او اقل فيتصف
الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة مقيسا الى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا
لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا اخر
اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء اخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير
شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ووجود هذه المساواة كافية

في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه
من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل اولا شيئا اذ لولا ذلك لم يمكن ان يفرض فيه شيئا يفرض فيه بعده شيء اخر
ووجود هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو في المساواة واللامساواة
العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة
والمفاوتة لان المساواة لا تعرف الا بانها اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان
يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المكمم ثانيا ولا اولا
ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الاخر فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني ان هذا المحسوس
مستغن عن التعريف وامكان اصح في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه
يخص بالمتصل منه فقد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية
كما صرح به في المباحث المشرقية واشار اليه في الملخص وقد عرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان القسمة
الفرضية تتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه المص كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة
الانفكاكية فليس بشيء اذ قد تبين انفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابه تقريرا
واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه قد وقع في نسخ المتن التي بخط
المص لفظ المنفصل فغيرها الخطاء الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابه فمنهم من لم يتنبه لذلك فبنى الكلام
على النسخ الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبعد انت عن حقيقة ذلك [illegible]
بل يمكن تعريف الكم بوجود العاد فانه الخاصة الشاملة للكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه
الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او
بالقوة **المقصد** الثاني في اقسامه فان كان بين الاجزاء حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان
اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار اخر وبداية لهما باعتبار ثالث
فان ذلك يختلف بحسب ما يبتدأ منه فرضا وتوضيحه ان الكم الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء
فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو
ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية للاخر او بداية لهما او نهاية لهما على اختلاف
العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح
اليهما فالحد المشترك الخط واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود
له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا
ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون المقسم الى قسمين منقسما الى ثلثة والمقسم الى
ثلثة اقسام منقسما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى
السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون
حدا مشتركا بين جزئين اخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة والا وان لم يكن بين اجزائه

حد مشترك في المنفصل كالعدد فانك اذا اشرت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة الباقية
من السابع لا منه اى لا من السادس فلم يكن ثمه امر مشترك بينهما يعني قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما ان النقطة
مشترك بين قسمي الخط والكم المتصل اما غير قار اى لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فان الآن
مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما
قار الذات اى يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات الثلاث
فجسم تعليمي وهو اتم المقادير او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام الكم المتصل والكم
المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات
آحاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شيء آخر او يؤخذ من حيث انه واحد
مع شيء معين فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال فاذن يكون عددا مبلغه
تلك الوحدات فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال
الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اى الكم المنفصل لا بد ان ينتهي الى وحدات اى
الآحاد كما عرفت والوضع ان كانت نفس ذواتها اى نفس ذوات تلك الآحاد بان يكون مأخوذة من حيث
انها آحاد فقط اى المجتمع من تلك الآحاد فهو الكثرة التي هي العدد وان كانت عارضة لها اى لتلك الآحاد
بان يكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات
لانه الذي عد مقولة من المقولات **المقصد** الثالث الابعاد الثلثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد
المفروض اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوايم والعمق وهو
المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك وانها اى الطول والعرض والعمق يطلق على معان اخر سوى
المعاني التي هي الابعاد الثلاثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اى الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه تبين جميع
ذلك لتحصيل الامن من الغلط الواقع بسبب اشتراك اللفظ وليتصور حقايقها اى حقايق معاني هذه الالفاظ
الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد
وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اى هو في نفسه بعد واحد وامتداد واحد ويقال للامتداد
المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال للاطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا
هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ما له امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه
عريض وللامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوايم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية
وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قائمة
وهو ثالث الابعاد الجسمية ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي يحيط به سطح واحد او
سطحان او سطوح بلا قيد زايد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق ويقال للثخن النازل اي
للثخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى الثخن الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده سمكا وبهذا الاعتبار
يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر مثل ما يقال الطول

للامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول ايضا للامتداد الآخذ
من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض
للآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو رابع معاني العرض ويقال العمق للآخذ من صدر
الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع معاني العمق واعلم ان هذه المعاني
المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط
والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات مأخوذة مع اضافة الى امر
كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا و
بالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه وقد يعتبر معه اي
مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل معتبرا الى قصير فهنا اضافتان الاطولية
والطول المضاف للقصير لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين يحقق
بينهما الطول ولانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس مأخوذا مع الاطول
ولو عبر عنها بالاضافة الثالثة لكان اظهر او اضافة رابعة كالطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى
آخر فيكون هناك ثلاث اضافات اطولتيان وطول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها
اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت
مضافة الى شيء فقد يؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء
آخر وقد يؤخذ بحيث يكون من شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال
هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال للسطح الآخر انه ليس بعريض
او يقال هذا الجسم كبير ثخين عند ما يقال للجسم الآخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير
بالقياس الى آخر هو قليل مقيسا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول اطول
بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في ساير الاقسام **المقصد** الرابع
الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه واقسامه واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم
يوصف بالمقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بالعدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم
بالسطح الثالث في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار يحلهما الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم كان
السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار
آثارها اما في الشدة او في المدة او العدد وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة فما وصفناه بخواص الكم مما
له بالذات فلا احد من الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة
كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فكان الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات
او بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول ويعرضها المساواة والزيادة والنقصان
فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة ومنطبقة على الزمان ايضا فكانها محل له

او بالعكس فيوضها التفاوت بالسرعة والبطوء بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة
بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة ويقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فيتجزى بتجزيه
فهذا وجه واحد من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات
فيها او عكسها والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير القار
كما اذا قسمنا الزمان بالساعات او الاسلة بالاذرع فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولا بأس بعروض نوع
من مقولة لنوع آخر منها كما في الاضافات وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان
فانه كم متصل بالذات لما مر من ان اجزاءه يتلاقى على حد مشترك هو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على
المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع
الزمان الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض **المقصد** الخامس ان المتكلمين
انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل خلافا للحكماء لمسلكين احدهما انه اي العدد الذي هو الكثرة مركب من
الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية
يكون عدميا قطعا بيان ان الوحدة لا توجد في الخارج امران الاول لو وجدت الوحدة فلها وحدة
لان كل موجود موصوف بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا فالوا اي الحكماء في الجواب
وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما
سبق الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان الحال الذي
هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قائمة به دون الكل والمقدر خلافه
وان لم يكن الحال في شيء من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا
ايضا باطل وان كان الحال في كل جزء من المحل فاما بالتمام فيقوم الواحد الشخصي بالكثير وقد عرفت بطلانه
بديهة او لا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب انقسام
المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع ويكون صفة له
وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سرياني فاشار اليه والى جوابه بقوله وقول من قال هذا
الذي ذكرتموه انما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السريان فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال
بانقسام محله لا طائل له ولا فائدة فيه لانا برهنا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه صفة متصف بجزء
منها ولا معنى للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نم انه اذا لم يكن الحال ولا شيء
منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث
هو ولا يكون حالا في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها نعم اذا
ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام
الجسم الذي حلت فيه وانه اي انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب ان يكون الوحدة امرا اعتباريا
فان قلت الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان

كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب الوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له
عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ من حيثية لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن
اعتبار الحيثيات العقلية في الامور الخارجية وثانيهما اي ثاني المسلكين ان يدل ابتداء من غير استعانة بعدمية الوحدة
على ان الكثرة عدمية والا اي وان لم تكن عدمية بل وجودية فان قامت في الاظهار يقال والا قامت
اي الكثرة بالكثير اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثرة وح فاما ان تقوم بالكثير من حيث هو كثير فيلزم
قيام الواحد الشخصي بالكثرة وان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثرة كان مما علم بطلانه بالبديهة مع
استلزامه ههنا محالا آخر فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان
قام بالكثرة على سبيل التوزيع بان يقوم شيء من الاثنينية بهذا وشيء آخر بذاك لم تكن الاثنينية صفة واحدة
شخصية كما ادعيتموه او يقوم بالكثير من حيث عرض له امر صار به واحدا فننقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر
الذي صار به الكثير شيئا واحدا واحدا لان محل فيه واحد بحثي فنقول ذلك الامر اما ان يحل في الكثير من حيث هو
كثير وانه باطل او من حيث عرض له ما به صار واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان تكون الكثرة التي هي العدد امرا
اعتباريا وهو المطلوب واعلم ان الواحد كما علمت يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع
والوحدة امر وجودي بالضرورة لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل
والمجتمع وليسا نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين
وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا يدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال
والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال
والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به في قوله ولكونه لا ينقسم اذ ليس لهم كم بعرض فيه شيء غير شيء وانه اعتباري
لان العدم ماخوذ فيه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود فان كانت الوحدات موجودة
كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات
الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات كانت الكثرة المركبة
منها معدومة ايضا وح لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا انه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل
وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان لعروض
الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهي ان يقال ان العدد
امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا
اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التي هي في
الاعيان الا في النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر
لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المص الى دفع هذه المعارضة
بقوله واما ان امرا واحدا يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات فان تخيل لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا
بل كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد بالهوية وان شئت زيادة استيعاب

بما ذكرناه فاستبصر موجود في الخارج ومعدوم فيه فانهما اثنان اي الاثنينية قايمة بهما وحّ فلا يتصور كونها
امرا موجودا فضلا عن كونها واحدا بالهوية او استبصر بشخص موجود في المشرق وشخص آخر موجود في
المغرب فانهما ايضا اثنان اي موصوفان للاثنينية ويعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية وان امكن
ان تقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان يقوم
بهما موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القايم بالمعدومات مجرد فرض واعتبار اي امر فرضي اعتباري
وان كانت المعدومات الخارجية متصفة به وان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جايز
وبهذا ينحل الشبهة وينحسم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود
خارجي فليس مما لا شك فيه وكذا الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني **المقصد** السادس انهم اي
المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى كما سيأتي انشاء الله
فانه لا اتصال بين الاجزاء التي يتركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل
التي تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان ثمة اي في الجسم اتصالا اي امرا
متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي يفرض بينها حد مشترك كما في المقادير ومحالها
اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا
انتظمت في سمت واحد حصل منها امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين
حصل امر منقسم في جهتين وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا
فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس ثمة الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو
عرض اما خط او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة
للكمية وانها كيف يتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال والتفاوت بين الاجسام في الصغر
والكبر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل جزءا يكون اصغر حجما وانقص وقد يقع
التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة
من غير ان يقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا والقسمة الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناه فرض جوهر
دون جوهر فان كل واحد منهما شيء مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قايمة به
ولا عاد له غير الاجزاء اي يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه وليس هناك شيء
آخر يعده اصلا اللهم الا بالوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل
بحيث يعده فيتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه واحد عاد ومنشأ هذا الوهم ودلالته ان منشأه
عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك مفاصل الامور الصغيرة جدا وقد صح العد في الجسم بلا
كمية اتصالية وعادة وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلاثة في
الجسم على وجود مقدار قايم به واحتج الحكماء في اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليه
مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو ما

يحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحّ فقد يتوارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ
عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي لا يقال
لا يتغير المقدار فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافها لا يستلزم اختلاف المقدار اذ المساحة
واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اي مضروب احدهما في المضروب الآخر
واما بالفعل فلا اختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع
التكعيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة
من حيث ان المساحة الحاصلة فيها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب
وايضا فالماء اذا اتصل فقد بطل السطح المتعدد الذي كان لهما وحدث سطح آخر هو واحد والشيء الواحد
كالماء في الكوز اذا انقطع بان صبت مثلا في كوزين زال منه سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل
ذلك الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن
زوال سطح واحد وحدوث سطحين يعطي الوجود اي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزايل
والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجود زال احدهما وحدث الآخر ويعطي التبدل اي توارد
المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل وبه اي بهذا التبدل تبين انه اعني المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها
حاصلة في الحالين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع ثبت الخط
الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا والجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي
والسطحي انه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى واما من قال به وبتركب الجسم منه فانه لا يسلم حدوث شيء ولم يكن
وعدم شيء كان بل يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول
انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة على جسم بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل
اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ونقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء
الجسم باجزاء جسم آخر وانفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رأيه وجود مقدار اصلا
الوجه الثاني ان الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين
اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينقص حجمه من غير ان يزول
عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها وجوهريته اي حقيقته المخصوصة وهويته المعينة باقية محفوظة
في الحالين والمتغير القابل للصغر والكبر زايد على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزءها لكان متغيرا
بتغيره وجودي ضرورة لما عرفت من ان المتبدل الزايل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود
المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فيكون كلها موجودا والجواب منعه اي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف
الحقيقيين فانه ايضا فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء كما ستطلع عليه
ان شاء الله تعالى **المقصد** السابع انهم اعني المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم
المتصل القار انكروا ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار بوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه

موجودا امسه مقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا كان الحادث في زمن الطوفان
حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان يكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه
تقدما بالعلية والذات اى الطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود
وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى
بعض اولى من عكسه ولا يتصور بينها تقدم بالعلية ولا بالذات وهى في انفسها متساوية في الشرف و
لا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل
فهو بالزمان لانحصاره عندكم ايها الحكماء في الخمسة فاذا انتفى اربعة تعين الخامس فيكون للزمان زمان
لان معنى تقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم
واليوم في زمان متاخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه على بعض ويلزم التسلسل في الازمنة
الموجودة معا اى يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وانه محال في نفسه بالضرورة
ومع ذلك اى ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر وهو ان يقال المجموع تلك الازمنة التى لا يتناهى وينطبق
بعضها على بعض يكون امسها مقدما على يومها تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا
في زمان ويومه واقعا في زمان آخر فزمان المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع
لانه زمان من الازمنة المتطابقة والا اى وان لم يكن داخلا فيه لم يكن المجموع الذى فرضناه مجموعا لخروج
بعض الآحاد عنه ويكون خارجا ايضا عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزءه وانه اى كونه داخلا
وخارجا معا بالقياس الى المجموع محال واجيب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض
وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان آخر لان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم
والمتاخر في زمان مغاير له بل يقتضي ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل مع البعد فان هذه
القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن المتقدم والمتاخر في هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان
يكونا واقعين في زمانين احدهما مقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان
زايد على السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات
ولما عداها بواسطتها والى هذا اشار بقوله فالتقدم عارض لها اى لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها
بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم عارض لشيء لتقدم آخر عارض لشيء آخر والا تسلسل وكان مع تقدم الأب
على الابن مثلا تقدمات غير متناهية عارضة لتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء
الى ما تقدم بالذات وهو الذى نسميه الزمان فان ماهيته كما ستعرفها ايضا اتصال التقدم والتجدد اى
عدم الاستقرار فاذا فرض فيها اجزاء عرض لها التقدم والتاخر المذكوران لذاتها ولا تحتاج في عروضهما
لها الى امر سواها بخلاف ما عداها فانه محتاج في عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن
وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس
على اليوم بمعنى الازلي انه اذا ابتدئ من الماضي كان الامس متقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخرا

الوجه الثاني الزمان الحاضر موجود يعني انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا
لم يكن الزمان موجودا اصلا لانه اى الزمان منحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضرا وصار منقضيا
والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الآن مترقب واذا كان الحاضر لا موجودا فلا ماضي ولا مستقبل موجودين فلا
وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض وانه اى الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم
اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث في الزمان
السابق حادثا اليوم واما مترتبة فيتقدم بعض اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه هف
وايضا ننقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع الانقسام الى ما لا يتناهى واذا
كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذى يحضر عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث الذى يحضر
عقيب الثاني اذ ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر
غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهى المسماة بالآنات فتركب الزمان من آنات متتالية والمفروض انه
اى الزمان موجود فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا يتجزى لانه اعني الزمان من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم
الذى هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى لانها اى الحركة من عوارضه اى منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة و
المسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فاذا تركب احدها
من اجزاء لا يتجزى كان الآخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان
الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى وانتم لا تقولون به اى بتركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى
فيتم الاستدلال عليكم الزاما او يبطله يعني تركب الجسم من الاجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال
برهانا ولما كان حاصل الوجه الاول انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر او في الماضي او في المستقبل والكل باطل
اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما في الآن اى في الحاضر او الماضي او المستقبل فان
كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه كذب الاعم وانتفاؤه وهو مشكل لان وجود
الشيء في نفسه مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا
نفسه حيث قال في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية جميع
الحركات الماضية التى لا تتناهى لا يوجد اصلا حتى يتصور فيه التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان والآتي
الماضي او الحال والمستقبل والكل باطل فقد حكم هناك بانه لا يوجد في شيء من الازمنة الثلاثة ثم لم يكن موجودا مطلقا
ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لا مناقضة فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد في شيء
من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي مثلا فانه عندنا موجود في حد نفسه وان لم يكن موجودا في
الحال ولا في الاستقبال وهو ظ ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود
في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكاني فانه اذا لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه
منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الموجود اما نفس الماضي او الحال او
المستقبل والكل باطل كما عرفت قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة

امور كل منها اخص منه ولم يوجد شيء منها اي من تلك الامور لم يوجد العام قطعا فان العام لا وجود له في الخارج الا
في ضمن الخاص بالضرورة والامام الرازي بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه اي نقض الوجه الثاني الدال على عدم الزمان
بالحركة نفسها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصرة في اقسام ثلثة اي الماضي والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا
والمستقبل ما سيحضر فلو لم تكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة
فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب ان لا تكون الحركة
موجودة وتكن وجودها ضروري يشهد به الحس فانتقض دليلكم والجواب عن هذا النقض ان الحركة كما سيأتي يطلق تارة بمعنى القطع
وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدا والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك لم يصل الى المنتهى لم يكن
ذلك الامر المتصل الممتد من المبدا الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور وجود
في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترتسم في الخيال كما ستطلع عليه ويطلق اخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حالة منافية
للاستقرار يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة
الى آخرها وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار
نسبتها الى حدود المسافة تقتضي ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا
وجود في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من
عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة
غير منقسمة في جهة امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثل ذلك الجواب في الزمان اي لا يجوز
ان يقال ان الزمان ايضا مستمر كالحركة فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان امرا مستمرا
لوجب ان يكون الازمنة كلها واحدا حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان
كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر متوهم لا
وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير
منقسم مثلها تفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار للحركة الوهمية قال فهذا الذي اثبتنا له الوجود في الخارج
من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال فقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منهما
امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة
التي لا تنقسم ان تجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا
ينقسم اعني مقدار الحركة الغير المنقسمة ان تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين
يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة في
آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر
هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من
ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح ان الزمان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل
ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احديهما على الاخرى كذلك

لا يمكن ان يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة
من اجزاء لا تتجزى فيندفع الوجه الثاني بالكلية احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة
في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة اخرى مثلها في السرعة فان ابتدا تا معا وانقطعتا معا قطعتا
تلك المسافة المعينة معا فبين ابتداء الحركة وانتهائها امكان اي امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة
المعينة لا بدي ان السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك المسافة
ولو فرض الف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك اصلا وان ابتدأ
احديهما قبل اي قبل الاخرى وانقطعتا معا او انقطعت احديهما قبل وابتدا تا معا قطعت الحركة المتأخرة في
الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها فبين
ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان
اقل من الامكان الاول بل جزء منه مساو لجزء من الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين
انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول
بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفتا في السرعة والبطؤ واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة
مسافة اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل ببطؤ معين
ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة فاذن ههنا الامور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات امكانات اي امتدادات
تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء الامكان آخر كما تبين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزي
فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة وتحقيقه اي تحقيق هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة
يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان ليس ذلك التفاوت بالمسافة لحصوله اي لحصول ذلك التفاوت
مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان في امر ممتد مع تساويهما
في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا في الصور المفروضة المتقدمة وانتفائه
اي انتفاء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا وليس ذلك التفاوت
ايضا عائدا الى السرعة والبطؤ لاتحاده اي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت مع الاختلاف
في السرعة والبطؤ كما في هذه الصورة المذكورة اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا وللاختلاف اي
اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة والبطؤ كما في الحركتين اللتين فرضتا متساويتين في السرعة
ومختلفتين في الابتداء او الانقطاع ففي الحركة شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من
الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم كما مر من ان قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات و
ان ما عداه انما يتصف بهما بتبعاته وسيأتي في بيان حقيقته انه كم متصل وهو مقدار الهيئة غير القارة هي
اسرع الحركات والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع لا
توجد اتفاقا فان الاجسام الوهم والضرورة ايضا قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق
فهذه الامكانات التي هي مقدار للحركة الوهمية وهمية بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم

ولانها اعنى هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان توصف الاعدام الصرفة فان ما بين يوم الطوفان
ومحمد صلعم اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلام ولا شك ان ما يكون عرضة لامور معدودة لا يكون
موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذى هو مقدارها لا وجود لها فى
الخارج بل هما امران يرتسمان فى الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين موجودين فى
الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم فى الخيال بحيث لو فرض وجوده فى الخارج وفرض هذا اجزاؤه
لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض ولن يكون الامتداد العقلى كذلك الا اذا كان فى الخارج
شئ مستمر غير مستقر يحصل فى العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان
الخياليان ظاهرين فى بادى الرأى ودالين على ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اهتما بهما
وبحث عن احوالهما التى يتعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان
فى حكم الاعيان التى يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازى على هذا الوجه بانه مبنى على امكان وجود
حركتين تبتدئان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التى لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات
الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبنى على صحة وجود حركتين احديهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات
السرعة والبطؤ ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان
الماضى قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجتم عنه بان مجموع الماضى لم يوجد فى وقت من الاوقات
فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف يحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذى تحاولون اثباته مع
انه ايضا لم يوجد فى وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود
والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته
المخصوصة اعنى كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفيان فى ثبوت المعية والسرعة والبطؤ
فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا
فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال
لكن يبقى على هذا شئ وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه
القدح فى اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه الثانى ان الاب مقدم على الابن ضرورة لان الاب
موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذى يعقبه
الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك
المتقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافى لا يعقل الا بين شيئين دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه
اصلا ولان جوهر الاب قد يكون مع اى مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معيته للابن
ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته له واليه اشار بقوله وقبل لا يكون مع اى ما هو متصف بالقبلية
والتقدم لا يكون فى تلك الحال متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فيكون القبلية
امرا زائدا عليه انه ولا هو باعتبار عدم الابن معه اى ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب

لانه اى الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطارى عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار
بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه اى مع الاب فان
العدم المعتبر معه قد يكون موجبا للتقدم والقبلية وقد يكون موجبا للتأخر والبعدية كما عرفت فلا يكون
القبلية نفس العدم والا كان اعتبار العدم مع الاب موجبا للتقدم ابدا ولا يكون البعدية ايضا نفس
العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اى عن الذى ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم
قبل اى قبل وجود الابن كالعدم بعد اى بعد وجوده وليس قبل كبعد اى ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا
يكون شئ منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا
ليست نفس الابن وحده ولا مأخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة
وهما اضافتان فيستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع
انفكاكهما عنهما وهو باطل فلا بد من شئ آخر يتصف بهما لذاته ويلحقه اى يلحق الوجه الثانى وتحريره ان ههنا
شيئا يلحقه القبلية والبعدية لذاته وغيره مما يقال له فى العرف انه متقدم ومتأخر كالاب والابن وهو شئ لا يمكن
ان يصير قبله بعدا وبعده قبلا لان ما يقتضيه ذات الشئ يستحيل انفكاكه عنه واما هذه الاشياء التى
توصف فى المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اعنى ان يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا لانا لو فرضنا
جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك اى قبل الابن ولا بعده بل نسبة جوهره الى القبلية
والبعدية على سواء وكذلك الحال فى جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده
فهذه الاشياء انما يلحقها التقدم والتأخر بسبب ذلك الامر الذى يلحقه القبلية والبعدية لذاته وكان الاب
متقدما لكونه فى زمان متقدم والابن متأخرا لكونه فى زمان متأخر ولولا ملاحظة ذلك اى لو لم يلاحظ
وقوعهما فى ذلك الامر الذى هو معروض بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان اعنى جوهرى الاب
والابن من حيث هو هو مهما بلا اعتبار امر آخر معهما لم يكن ثمه تقدم ولا تأخر فذلك الامر الذى يلحقه التقدم
والتأخر لذاته هو الذى نسميه بالزمان اذ لا نعنى بالزمان الا الامر الذى يكون جزء منه لذاته قبل جزء آخر
منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية
يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثانى ان ذلك الذى ذكرتموه اعنى القبلية والبعدية اعتبار
عقلى لا وجود له فى الخارج فان عدم الحادث متقدم على وجوده وذلك التقدم الذى ذكرتموه فى الاب
والابن قطعا فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا
متحققا فى الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعى محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية
والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه **المقصد** الثامن فى حقيقة الزمان وفيه
اى فى الزمان باعتبار وجوده وعدمه وحقيقته مذاهب خمسة احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه اى الزمان
جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وانما قلنا
ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع البعد القبل وذلك

المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان لا جامع فيها البعد القبل مع عدم الزمان فما
فيكون الزمان موجودا حال ما فرض عدمه وما هو الا تناقض واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا
لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته
مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا وان
لم توجد الحركة فيه يسمى دهرا وجوابه اي جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا الذي استدللتم
به على انتفاء الزمان وهو طريان العدم عليه بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا
يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا وراسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا جامع فيها البعد القبل
حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد
عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم
بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لان العدم المطلق له فرد آخر هو
العدم المستمر ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب
الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده
بعدية لا جامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهي بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه
ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل في الازمنة المجتمعة المحال وله ان يجاب ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم
عدمه على وجوده كذلك اي يكون التقدم والتاخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان و
فيه نظر لان التقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زايد على المتقدم والمتاخر بل بزمان
هو عينهما لان التقدم والتاخر فيما بينهما ناشيان من ذاتيهما بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما
ولا تاخرا بل لا بد ان يكون معه زمان ليعرض له التقدم او التاخر بحسبه وتحقيقه ان كل واحد من المتقدم
والمتاخر اذا كان زمانا لم يحتج شيء منهما الى زمان زايد عليه واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان
واذا كان احدهما زمانا والآخر ليس به احتيج في الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا
القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان
انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتاخر او للتقدم وانه اي كونه معروضا لما ذكر محال عندكم فانه اي التاخر
امر موجود على رايكم وكذلك التقدم اذ لولاه لم يكن لكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتاخر وما لا
ثبوت له بوجه ما فانه نفي محض وعدم صرف اي عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتاخر الوجودي
الا بحسب الفرض الذهني الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتاخر بحسب
نفس الامر لم يتم ذلك البيان وثانيها اي ثاني المذاهب التي في حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط
بالكل اي بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها وهو استدلال بموجبتين
في الشكل الثاني فلا يصح كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط
ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهو اي هذا الاستدلال

من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء
حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو ومن تبعه من انه مقدار
حركة الفلك الاعظم واحتج على ذلك بانه اي الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر
من ان المساواة والمفاوتة من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه
فلا يكون اي الزمان مركبا من آنات متتالية والا تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون الزمان
كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التي هي الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اي
كمية متصلة تتلاقى اجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة وليس مقدارا لامر قار يجتمع اجزاؤه والا كان الزمان
قارا مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كان الحوادث
المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان
وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم
عدمه بعد وجوده وهو ممتنع للدليل الذي اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون مقدار الحركة مستديرة لان
الحركة المستقيمة تنقطع لا محالة لتناهي الابعاد فلا يجوز ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية ووجب
سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها
بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستديرة هي الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر
به اي بالزمان كل الحركات المختلفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين وعلى نحو
فيكون الزمان مقدار الاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل فان قلة الزمان
تقتضي سرعة الحركة ومع امكان ان يقدر به الحركات كلها لان الاكبر يجب المقدار يقدر بالاصغر ولا ينعكس فيقال
هذا الفرسخ كذا ذراعا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتمال الاكبر
على مثل الاصغر مع زيادة والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات
الموجودة هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك
الحركة اولا وبالذات وساير الحركات ثانيا وبالعرض وهو المطلوب الاعتراض عليه انه مبني على امور كلها
ممنوعة الاول ان كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يتبين ذلك
في الزمان الثاني امتناع الجزء الذي لا يتجزى والا لجاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع
الجواهر الفردة مردود كما ستعرفه الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدارا
لحركة مستقيمة منقطعة والدليل الذي استدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل
حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع
والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به في اثبات السكون ستعرف فساده الخامس ان لم
اي للزمان محلا اما لوجوده او لعرضيته والاولى ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان
اقتضاءه محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته معا ولم يثبتا اي لم يثبت وجود الزمان لان

ادلته مدخوله وعلى تقدير وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون
محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على ساير المنوع المذكورة ثم انه شرع
فى المعارضة فقال وتبطله اى يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان
الاول لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للوجود المطلق اى لوجب ان يكون
مقدارا لكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والتالى بط اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات
ما هو موجود الان ومنها ما كان موجودا فى الماضى ومنها ما سيوجد فى المستقبل نعلم ايضا بالضرورة ان الله
تعالى موجود الان مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد اى سيبقى موجودا بعدها فيما سيستقبل
ولو جاز انكار احدهما لجاز انكار الاخر ايضا وهو بط قطعا فوجب الاعتراف بهما واذا كانت القبلية
والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى وصفا للحركات فلو كان الزمان موجودا فى نفسه
ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى وساير الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا
عليها واما بطلان اللازم فلانه اعنى الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار فلا يكون مقدارا له او قار فلا
ينطبق على غير قار لا يصح له ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة
وغير قارة فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت
الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما ذكرتموه قعقعة وهى فى الاصل
حكاية صوت السلاح وغيره وما تحتها طايل وفايدة اى هذه عبارات ما يليق لها معنى سيندفع به ما ذكرناه
وفى المثل لا تقعقع لى بالشنان هذا وقد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة
كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتاخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فينطبق تلك
الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا للزمان متقدم وجزؤها المتاخر مطابقا للزمان متاخر
ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات الدفعية انما تحدث
فى آن هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التى لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا
ولا دفعيا فهى وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية فى حد انفسها عن الزمان
بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان يكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية او بالقبلية
فلا بد هناك من زمان فى كلا الجانبين واذا نسب ثابت الى متغير فلا بد من الزمان فى احد جانبيه
دون الاخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان كانا معا
فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا توصل فيها اندفع ما ذهب اليه
ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقى لا يتصور له بقاؤه الا فى زمان وما لا
يكون حصوله فى الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه
الثانى ان الحركة كما مر تعاليل للكون فى الوسط اعنى ما بين المبدا والمنتهى وهو اى الكون فى الوسط امر مستمر
من المبدا الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه

ايضا للممتد من المبدا الى المنتهى ولا وجود له فى الخارج اتفاقا وبالضرورة ايضا كما مر فلو كان الزمان
مقدارا لها لم يوجد الزمان فى الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا فى الخارج قايما بالحركة كما هو مذهبكم
وقد سبق ما يتعلق بالتقصى عن هذا الوجه فتذكر وخامسها اى خامس المذاهب فى حقيقة الزمان مذهب الاشاعرة
وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة
هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور معلوم للمخاطب فاذا قيل متى جاء زيد يقال
عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذى هو السايل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجى زيد كما دل
طلوعها الذى سال عنه ولذلك اى ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به مبهم اختلف الزمان بالنسبة الى
الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القارى لاتينك قبل ان تقرء ام الكتاب
وتقول المراة لبث فلان عندى قدر ما تغزل كبة ويقول الصبى نطبخ البيض اذا عددت بلتماته
وبصير ثم بذشت اذا عددت ستين فان اول ما يعلمه الصبيان هو الحساب ويقول التركى قعد فلان
عندى بقدر ما ينطبخ مرجل اى قدر من النحاس لحما وعلى هذا كل من الاقوام يجب ما هو مقدر معلوم عنده يقدر
غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا الا انه كما هو مذهبهم وايضا اذا كان المتجدد نفسه وقتا فاذا بقى هو هو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء
ومبدا الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو بط قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل
متقرنين انما يقترنان فى شى وان كل معيتين فهما فى امر ما معا فذلك الشى الذى فيه المعية هو الوقت الذى
يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما
يقع فيه الحوادث بل هى عارضة لها مقيسة الى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متامل
فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت
فى الحقيقة امتنع التعاكس فى التوقيت

المقصد التاسع فى المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته
اياه فى تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال وبين اولا وجوده ثم اشار الى
حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك وضرورة انه ينتقل منه الجسم وينتقل
اليه فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر جسم آخر حيث هو وضرورة انه مقدر له نصف وثلث
فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال فى الثلث والربع وضرورة انه متفاوت فيه زيادة ونقصان
فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شى منها اى من الامور المذكورة للعدم المحض فان المعدوم
فى الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا
يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه
بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب وتمسك عليه
اى على وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما متحيز فله مكان آخر اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك ويتسلسل الامكنة
الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير او حال فى المتحيز فاما الجسم اى فذلك المتحيز الذى حل فيه المكان

اما الجسم الذی هو متمکن فیه فیکون المکان ح فی الجسم لا الجسم فی المکان وهذا باطل قطعا وایضا فیستحیل المکان بانتقاله
ای بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا یتصور انتقال الجسم من المکان والیه وفساده ظ واما جسم غیره
ای غیر الجسم المتمکن فی ذلک المکان وهو ایضا باطل لان حصول الجسم المتمکن فی مکانه اما بالمداخلة فی الجسم الذی هو محل
مکانه وذلک بان یکون حلوله فی محله سریانیا فیلزم تداخل الجسمین الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذی حل
فیه مکانه بان یکون حلوله فیه غیر سریانی فیکون المکان ح عرضا قائما باطراف الجسم الآخر ولکل جسم مکان بالضرورة
فیکون للجسم الآخر مکان حال فی جسم ثالث یماسه الجسم الآخر وهکذا فیلزم التسلسل وعدم تناهی الاجسام وسیبطل
فیما بعد واما لا متحیز ولا حال بل یکون جوهرا معقولا مجردا فلا اشارة ح الیه ای الی المکان لان الجواهر
المعقولة لا تقبل الاشارة وانه باطل بالضرورة لان المکان کما مر مشار الیه بهنا وهناک وایضا فلا یمکن حصول
الجسم فیه ای فی المکان علی ذلک التقدیر لان المکان یجب ان یکون مطابقا للمتمکن فیه ومن المستحیل مطابقة
الجوهر المعقول للجسم واذا ابطل هذه الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات العقلیة بطل وجود المکان مطلقا
والجواب ان وجوده ضروری معلوم لکل عاقل وما ذکرتم من الشبهة القادحة فی وجوده تشکیک فی البدیهی
الذی لا شک فیه وانه سفسطة ظاهرة ومغالطة بینة لا یستحق الجواب لان بطلانه معلوم یقینا وان لم یعلم
وجه الخلل فیها معینا کما فی النقوض الاجمالیة وستعلم فی جواب الشکوک الواردة علی المذاهب فی حقیقة المکان
حله ای حل ما ذکرتموه فیتعین وجه فساده کان یقال مثلا نختار انه عرض حال فی جسم آخر متعلق باطرافه
دون اعماقه وهو السطح ولا یلزم تسلسل الاجسام ولا تناهیها لجواز انتهائها الی جسم لا مکان له بل له وضع کما
سیأتی ثم انه ای المکان خارج عن المتمکن ای لیس جزءا له والا انتقل المکان بانتقاله ضرورة امتناع انفکاک
الکل الذی هو المتمکن عن الجزء الذی هو المکان فلا یتصور انتقال الجسم عن مکانه ولیس المکان امرا حالا فی المتمکن
والا انتقل بانتقاله ایضا ولم نذکره لانه لم یقل به احد بخلاف الجزء فانه قال بعض قدماء الحکماء انه ای
المکان هو الهیولی فانه یعنی المکان یقبل تعاقب الاجسام المتمکنة فیه ولا یخفی علیک ان حاصله هو ان یقال
المکان یقبل تعاقب الاجسام والهیولی ایضا یقبل تعاقب الاجسام ای الصورة الجسمیة فهو هو ای القابل الاول الذی
هو المکان بعینه القابل الثانی الذی هو الهیولی وقد عرفت بطلانه یعنی بطلان کون المکان هو الهیولی لما مر من ان
المکان لیس جزءا من المتمکن والا انتقل بانتقاله وعرفت انه ای الشأن لا ینتج الموجبتان فی الشکل الثانی
وما ذکره من هذا القبیل کما تری ولو ارید اصلاحه بان یقال المکان تتعاقب علیه المتمکنات وکل ما
یتعاقب علیه اشیاء متعددة فهو الهیولی کانت الکبری ظاهرة الکذب وهذا المذهب ینسب الی افلاطون
ولعله اطلق لفظ الهیولی علیه ای علی المکان باشتراک اللفظ مع وجود المناسبة بین المکان والهیولی
فی توارد الاشیاء علیهما والا فامتناع کون الهیولی التی هی جزء الجسم مکانا له مما لا یشتبه علی عاقل فضلا عمن
من کان مثله فی فطانته وقال بعضهم انه الصورة الجسمیة لان المکان هو المحدد الحاصر المقدر للشیء الحاوی
له بالذات والصورة کذلک فان صورة الشیء محددة وحاویة له بالذات ومقدرة ایاه وهو من
النمط الاول لانه استدلال بالشکل الثانی من موجبتین الا ان یزاد علیه والمحدد الحاوی بالذات

یتعدد

یتعدد فینتج لان الاستدلال ح یرجع الی قولنا المکان محدد حاو بالذات وکل محدد حاو بالذات هو الصورة لکن هذا
الکلام المزید غیر مسلم والیه اشار بقوله ویبطل ای هذا الکلام الذی زید بان الذاتین قد یشترکان فی لازم واحد فلا
یلزم من ذلک صدق احدیهما علی الاخری فضلا عن اتحادهما فیکون الکبری ح ممنوعة الصدق وهذا المذهب ایضا
ینسب الی افلاطون قالوا انما ذهب الی ان المکان هو الفضاء والبعد المجرد وسماه تارة بالهیولی لما سبق من المناسبة
واخری بالصورة لان الجواهر الجسمانیة قابلة له بنفوذه فیها دون الجواهر المجردة فهو کالجزء الصوری للاجسام
فهذان القولان ان حملا علی هذا الذی ذکرناه فقد رجعا الی ما سیأتی من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور
بطلانهما وانما الاشتباه فی ان المکان هو البعد او غیره فشرع یتکلم علیه فقال ثم الجسم منطبق علی مکانه الحقیقی
لیس زائدا علیه ولا ناقصا عنه بحیث لا یخلو شیء من مکانه عنه والمکان محیط به ای هو بتمامه فی المکان لیس شیء
منه خارجا عنه ولهذا ینسب الیه بکلمة فی مملو منه کما ذکرناه وقد عرفت انه یجوز انتقاله عنه ولا یتصور ذلک المذکور
من حال الجسم ومکانه بالقیاس الی صاحبه الا بالملاقاة بینهما وتلک الملاقاة اما بالتمام بحیث اذا فرض جزء من
المتمکن یفرض بازائه جزء من المکان وبالعکس فیتطابقان بالکلیة وتسمی الملاقاة علی هذا الوجه المداخلة فیکون
المکان علی هذا التقدیر هو البعد الذی ینفذ فیه الجسم وینطبق البعد الحال فیه علی ذلک البعد فی اعماقه واقطاره واما
لا بالتمام بل بالاطراف ای یکون اطراف الجسم ملاقیة لمکانه دون اعماقه وتسمی الملاقاة علی هذا الوجه المماسة فیکون
المکان ح هو السطح الباطن للحاوی المماس للسطح الظاهر من المحوی فاذن المکان اما البعد واما السطح الحاوی لا
ثالث لهما فاذا ابطل احدهما تعین الثانی والبعد اما موجود او مفروض موهوم فحصل ثلثة احتمالات لا رابع لها
وتوضیح ذلک بما لا مزید علیه ان یقال لما کان الجسم بکلیته فی مکانه مالئا له لم یجز ان یکون المکان امرا غیر منقسم لا سطحا
ان یکون المنقسم فی جمیع جهاته حاصلا بتمامه فیما لا ینقسم ولا ان یکون امرا منقسما فی جهة واحدة فقط کالخط مثلا
لا یستحیل کونه محیطا بالجسم بکلیته فهو اما منقسم فی جهتین او فی الجهات کلها وعلی الاول یکون المکان سطحا عرضیا
لامتناع الجزء وما فی حکمه ولا یجوز ان یکون حالا فی المتمکن لما مر بل فیما یحویه ویجب ان یکون مماسا للسطح الظاهر من
المتمکن فی جمیع جهاته والا لم یکن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوی وعلی
الثانی یکون المکان بعدا منقسما فی جمیع الجهات مساویا للبعد الذی فی الجسم بحیث ینطبق احدهما علی الآخر ساریا
بکلیته فذلک البعد الذی هو المکان اما ان یکون امرا موهوما یشغله الجسم ویملأه علی سبیل التوهم کما هو مذهب
المتکلمین واما ان یکون امرا موجودا ولا یجوز ان یکون بعدا مادیا قائما بالجسم اذ یلزم من حصول الجسم فیه تداخل
الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزید للاحتمالات علی الثلاثة هذا ما علیه اهل العلم والتحقیق واما العامة فانهم یطلقون
لفظ المکان علی ما یمنع الشیء من النزول فیجعلون الارض مکانا للحیوان دون الهواء المحیط به حتی لو وضعت الدرقة
علی رأس قبة بمقدار درهم لم یجعلوا مکانها الا القدر الذی یمنعها من النزول للاحتمال الاول انه ای المکان السطح الباطن
من الحاوی المماس للسطح الظاهر من المحوی وهو مذهب ارسطاطالیس وعلیه المتأخرون من الحکماء کابن سینا والفارابی
واتباعهما والا ای وان لم یکن المکان السطح لکان هو البعد لما مر آنفا من انه لا مخرج عنهما وانه ای کونه بعدا محال اما
البعد المفروض فلما مر من انه موجود بالوجوه الاربعة الدالة علی ذلک واما البعد الموجود فلوجهین الاول ان ذلک

البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية او لا يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية
من مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى آخر فله اى لذلك البعد الذى هو المكان
مكان آخر هو بعد ايضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث وهكذا ويكون هناك ابعاد
غير متناهية متداخلة بعضها فى بعض وانه محال بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة من حيث هو جميع ممكن
انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا يرى انه اذا خرج كل
واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله اى للجميع مكان فذلك المكان داخل فى تلك الامكنة لانه احدها وخارج عنه
لانه ظرف لها هف لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثانى فلان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها
لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد يستلزم امتناع حركة الجسم واللازم وهو عدم
قبول الجسم الحركة بط بالمشاهدة هو الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد للحركة بط الوجه الثانى
انه لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم فى المكان نفذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان اذ لا يجوز
ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن المعدوم بانعدام لازمه حاصلا فى مكان معدوم ولا ان
يعدم احدهما والا كان المتمكن الموجود فى مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا نفذ احدهما فى
الآخر فيجتمع فى الجسم بعدان متداخلان وانه محال بالضرورة لان كل بعدين فهما لا محالة اكبر من احدهما وتداخل المقادير
من حيث انها موصوفة بالعظم بديهى الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد ورفع التعدد فى نفس الامر او للاتحاد
فى الوضع وقبول الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين فى الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم
فى حيز خردلة بان يقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم يتداخل كلها فى واحد منها وهو بط بالبديهة وايضا
فانه اى امتناع التداخل حكم يثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته فى الجهات فلا بد له من حيز ومكان شاغل
على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها فى اقتضاء الحيز وامتناع التداخل ولا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء
كانا ماديين او مجردين او مختلفين وقد فقد فى بعض النسخ لفظ وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه بيانا للشرطية
اى لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم فى حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم فى الاجسام حكم يثبت للمتحيز
بالذات اذ يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بالحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة
اذ لا مقدار لها لذاتها فلا يكون مقتضية للتحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا اكبر ثم
يتكاثف فيشغل مكانا اصغر مع بقاء صورته الجسمية فى الحالين فليست الصورة الجسمية فى ذاتها مقتضية للحيز
وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظ فليس المقتضى للحيز وامتناع التداخل فى الاجسام
المشاهدة الا الابعاد واذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اى تجويز التداخل بين الابعاد
يرفع الامان عن الوحدة الشخصية ويقدح فى الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع
المعين المشخص ذراعين بل ذرعانا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل
اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير
تداخل البعدين اجتماع المثلين فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا فى مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق

والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذى هو المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه
من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع اذ البعد الذى فى الجسم قائم بالمادة حال فيها والبعد الذى فيه الجسم اعنى المكان
قائم بنفسه غير حال فى المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم ح من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الآخر
اياها وانما يلزم ذلك على تقدير التماثل فى الحقيقة وما يقال فى ابطال كون المكان بعدا قائما بنفسه من ان
البعد قد اقتضى من حيث هو هو اعنى لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه والا لاستغنى فى حد ذاته عنه اى عن المحل
والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذى هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه اى فى المحل اصلا لان
ما لا حاجة له فى تقوم ذاته الى شئ لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل فى محل كما فى الاجسام فلا يكون من حيث
هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضى ان يكون كل بعد كذلك اى حالا
فى المحل قائما به لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف عنه فلا يمكن ح ان يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان
عبارة عنه وقوله بناء خبر للمبتدأ الذى هو قوله وما يقال يعنى ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان
بعدا موجودا مجردا مبنى كالوجه الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن
الوجه الثانى انا لا نم اجتماع البعدين فى جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم فى الجسم الذى هو المكان بل نقول البعد هو فى
الجسم بلازمه وهو حال فى مادته وبعد فيه الجسم يفارقه وليس حالا فى مادته بل هو قائم بنفسه فهناك بعدان
مادى ومجرد وقد نفذ احدهما فى الآخر وتداخلا وامتناع ذلك اى امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادى
والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة للمخالفة فى الحقيقة لما عرفت من تنافى لازميهما اعنى جواز المفارقة
وامتناعها وان اشتركا فى كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادى فى المادى وتداخلهما ومنه اى
مما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد
ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فانه اى الذراع عبارة عن البعد الحال فى المادة والتداخل فى الابعاد
المادية محال وان جاز ذلك بين المادى والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم فى حيز خردلة
وان البعد المجرد ليس متحيزا لذاته حتى يقتضى انفراده بحيز كالمادى بل المجرد هو الحيز نفسه وانه لا يلزم اجتماع
المثلين لان البعدين متخالفان فى الحقيقة مع ان احدهما حال فى المادة دون الآخر وبالجملة فالادلة المذكورة
على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذى هو المكان فرع تماثل البعدين المادى والمجرد ولا يقول به عاقل لان
احدهما قائم بغيره والآخر قائم بنفسه فكيف يتصور تساويهما فى تمام الحقيقة **فروع** على كون المكان
سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا المحقق الاول ان المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير فى الهواء فان سطحا
واحدا قائما بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اى مكانه ارض وهواء يعنى
انه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته وسطح الهواء الذى فوقه الثانى من تلك الفروع انه قد يتحرك السطوح كلها
كالسمك فى الماء الجارى فانه اذا كان فى وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا
من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون
للمكان مكان آخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه اى فى الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن

وسطح الماء المتحرك او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو الثالث من تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوي
والمحوي معا اما متوافقتين في الجهة او متخالفتين فيها كالطير يطير والريح تهب على الوفاق او الخلاف او يتحرك
الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب او يتحرك المحوي وحده كالطير يطير والريح تقف وقد يقال اذا تحرك الطير
انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى
ان يمثل بكرة تماس بمحدبها مقعر كرة اخرى وبمقعرها محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها
فيكون مثالا لكل واحد من حركتي الحاوي والمحوي وحده الاحتمال الثاني انه اعني المكان بعد موجود ينفذ
فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما
بين اطراف الاناء من الفضاء الا يرى ان الناس كلهم حاكمون بذلك فلا يحتاجون فيه الى نظر وتأمل ثم ان
القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة
تمنعه وهو اي كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور اما انه اي البعد الذي هو المكان موجود
فلانه يتقدر اي يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان
ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور المدينة بالضرورة ولا شيء من المعدوم بمتقدر ومتفاوت لا يقال
ذلك التقدر والتفاوت امر فرضي فان العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع
فيما بين طرفي السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم
وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك
الفرض وكذلك الحال في قبول التقدير واما انه اي المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر
انه لا يخرج عنهما وهو اي كون المكان هو السطح باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان
هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر او باجسام متعددة وايا ما كان فوراء كل جسم جسم آخر فيلزم
عدم تناهي الاجسام وبطلانه لا يقال انا لا نم لزوم لا تناهي الاجسام بل ينتهي الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات
المحيط بما سواه من الاجسام عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية يعني بتبدل الاوضاع دون الامكنة
لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس
الا المكان وكل جسم في مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان
لا يكون الاجسام متناهية وان لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرنا
وبالاتفاق ايضا لانا نقول لما اثبتوا الحيز الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان
في حيز فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك بداهة وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم
نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه ثانيا
بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من حيث
هو مجموع واما اجزاؤه المتمايزة اذ يجب ان يعرض لها من كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انها يتبدل لها
المكان ولها نقلة من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاتفاق

ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب الا مكانها
الذي ركزت هي فيه نقلة اصلا لانها لا يستبدل سطحا بسطح والضرورة تبطله الا يرى انها تارة فوق الارض
وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد
في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان
يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد يقال ان الحيز عندهم ما به يتمايز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان
لتناوله الوضع الذي يتمايز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس في مكان ولا بعد في ان يكون الحالة التي
تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شيء من اوضاعه ونسبه بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا
وايضا لهم ان يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار
اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة الحسية وح يندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك
بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة
بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها
بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم
بالضرورة الثاني من الوجوه الدالة على بطلان كون المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن
حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف في
الهواء اي الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته في تلك الحالة اذ ليس الحركة الاينية الا
استبدال المكان بمكان آخر ولا شك انه اي الطير في تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا
حركة اينية باستبدال الامكنة وان القمر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه في حال حركته لانه غير مستبدل
للسطح الذي هو مركوز فيه من فلكه وكذلك الحال فيما نقل من بلد الى بلد في صندوق وقد يجاب عنه اي عن الوجه الثاني
بمنع الملازمة اي لا نم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر في بيانها غير تام فان الحركة
الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي تغير النسبة الى الامور الثابتة سواء تغيرت هناك النسبة الى
الامور المتغيرة او لم يتغير كما في جسمين تحركا على وجه لا يتغير النسبة بينهما وهو اي تغير النسبة الى الامور الثابتة
غير حاصل في الطير الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا وحاصل في القمر وفيما نقل في
الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما والجواب عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور
الثابتة معلل بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة
فعدمه بعدمها اي يكون عدم التغير وثبوت النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير
معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله لا انه حقيقتها اي التغير معلل بالحركة
لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان
كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجديكم ابطاله الا اذا اثبت مساواته للمنع والحق في الجواب
عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة عندهم في الخارج حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى آخرها ثابتة له في

كل حد من حدود دها الواقفة فيما بين المبتدا والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي
يسمى التوجه والتوسط ايضا واستبدال المكان من لوازمها اى من لوازم الحالة التى هى الحركة لا عينها فلا يتم الدليل
اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم فى الطير الواقف وجود الملزوم فيه اعنى الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان
استبدال الامكنة اذا كان ناشيا عن المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما فى الطير الواقف فى الريح
الهابة لم يكن حركة واما القمر فلا يجرى فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذى هو الاستبدال يستلزم انتفاء
الملزوم الذى هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين
وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال القمر
تبدل اوضاعه بتعاقب تحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى مكان آخر الثالث من
تلك الوجوه انه لو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن منطبق على المكان
مالئ له فيجب ان يكونا متساويين بيانه اى بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما كشمعة مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا
ذراعا فى ذراع واذا جعلناه صفيحة رقيقة جدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك اى عشرة اذرع ايضا كان مكانه فى هذه
الحالة اضعاف ذلك المكان الذى كان له فى حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم تزد وقد يمنع بقاء
المتمكن بحاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة وايضا الزق المملوء منه اذا صب منه
بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذى هو الماء
والمكان اعنى السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انتقص قربه من
الاستدارة وايضا الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذى هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوى
وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه فلو اذا
قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شئ من المحذورات الثلاثة واعلم ان الموجود فى نسخة الاصل واكثر النسخ هكذا
الرابع الجسم اذا حفرنا الى آخره وقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه
من تتمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب هو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان الذى
خرج عنه الحجر المتمكن فى الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذى كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو
البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل وكذا يؤيده ان المكان مقصود المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا فى ابطال
الجهة بانه اى المقصود للمتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذى يقصده الثقيل
المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يتحرك الحجر كما طالبا للحصول فيه
ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق محيطه ويلتصق
بمحيط المحدد الذى ينتهى اليه حركات العناصر اعنى مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يتحرك
هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود
دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل والخفيف وايضا فمن المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه ولا يتصور
ذلك الا بكونه مالئا له الا بان يكون فى كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا

جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن فى مكانه مكان اصلا وايضا فيكون
للجسم ه مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع بان معنى كونه مالئا
انه لا يوجد شئ من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه ه مكانه انه بتمامه فى داخل المكان لا ان كل جزء
من حجمه ملاق لجزء من مكانه وربما ادعى فى كون المكان هو البعد الضرورة فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء
وعدم دخول الهواء او شئ آخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه مقدرا او محاطا باطرافه ولا شئ من
المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عند ما كان فيه ماء او هواء لانا نعلم بالضرورة ان دخول
شئ منهما فى الاناء لا يدفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعد عليه وقد اجاب عنه الامام الرازى بانه لا شك
فى انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض الذى هو الخلاء محال عندنا واللازم عن المحال جاز ان
يكون محالا وايضا فانه مقعر ومحدب بنسبة سطحيه الى الجسم المحيط والجسم المحاط شئ واحد لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه
والمحاط مماس بمحدبه لمقعره وكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم
المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على سواء فيلزم ان يكون له اى للجسم المتوسط مكانان
احدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه والتسمية لا كلام فيه اى لا نقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز ان
يسمى احدهما فى العرف مكانا له دون الآخر انما الكلام فى الحقيقة وانه لا فرق بين سطحى المحيط والمحاط فى الحقيقة المكانية
فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به
بحيث لم يخرج شئ منه ولم يبق شئ منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون
نسبتهما على سواء الاحتمال الثالث فى المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا فى الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال
عن الشواغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم
ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود
عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين فى جواز المكان الخالى عن الشواغل
وخالفوهم فى ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما مر
من البعد فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت فيما
بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شئ من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما
جسم كما هو رأى القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو رأى القائل به وهذا الخلاف انما هو فى الخلاء داخل العالم بناء
على كونه مقدرا قطعا وان تقدره هل يقتضى وجوده فى الخارج او لا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه اذ
لا تقدر هناك بحسب نفس الامر فالنزاع فيما وراء العالم انما هو فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفى صرف
يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء
ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم لهم فى اثبات جواز الخلاء بمعنى
المكان الخالى عن الشاغل وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء واللازم اما عدم اتصال الاجزاء

او ذهاب الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هي ما يكون اجزاؤه المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث
لا يكون بين تلك الاجزاء ثلم سواء كانت نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا واذا فرضنا صفحة تتساوى وضع
اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء في الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم
وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لابد ان يكون بين كل منفذين او منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو
كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا
بين اجزائها فنضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والا صارت اصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء اخرى
فاما ان ينتفي او يذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول فصارت الصفحة ملساء. قال
الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول
المسام فيه اما الاول فلابد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولابد
من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام في اجزاء
السطح فانه وان جاز الا انه لابد ان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة
وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية ولا يمتنع مماستها امثالها والا لم يكن التماس الا للاجزاء لا تتجزى يعني اذا انطبقا
صفحة ملساء على مثلها وجب ان يتماسا بتمامهما وان ماس شيء منقسم في جهتين من احديهما نظيره من الاخرى والا
لم يكن التماس الحاصل بينهما الا للاجزاء لا تتجزى اصلا وانتم لا تقولون به اي بتماس الاجزاء التي لا تتجزى لاستحالتها
عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض الذي هو ايضا صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع رفع احديهما
عن الاخرى دفعة بان يرتفع جميع جوانبها معا اذ لو ارتفع بعض احديهما دون البعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة
العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الآخر
بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها
معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاي جزء من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة
منقسمة في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى او ما في حكمه وهو محال عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها
عنها دفعة واحدة واذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم
آخر والا لزم تداخل الاجسام وان الهواء او جسما غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل
بالآخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشواغل وهو المطلوب وهذا الوجه الزامي مبني
على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الامر فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه اي الى الوسط
من الاطراف بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عنده ان يكون للصفحة اجزاء
لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك شيء منقسم هو منطبق
على مثله حتى يلزم خلو ما بين المنطبق بل اجزاء لا تتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها على نظيره انتقل الهواء
الذي ورد في المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف
في اثبات الصفح الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم الا ببيان ان الارتفاع

دفعة اي في آن والحكيم يمنعه بل يحكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان اذ لابد ان يكون الحركة
على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع الجميع فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان وانه اي الزمان منقسم الى
غير النهاية اي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفيها الى الوسط
فلا يلزم خلوه لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيتجه الالزام
لانا نقول اللامماسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت في آن بعد
الحركة وابتداء الحركة الموجبة للامماسة آن يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللامماسة الا في آن آخر ولابد ان يكون
بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني من الوجهين
الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام تصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت بحركة
بقة مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك كالبقة ينتقل
من مكانه بحركته الى مكان آخر والغرض انه اي ذلك المكان الآخر مملو بجسم آخر اذ المفروض ان لا خلاء فيما بين
الاجسام وحينئذ ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكان البقة اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل الجسم الآخر الى مكان
الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه اي انتقال الاول عن مكانه
مشروط بانتقال هذا الجسم الآخر عن مكانه اليه اي الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه فيدور
لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه فهو اي الجسم الآخر اذن ينتقل الى مكان جسم آخر مغاير
للاولين والكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما في الاول السابق عليه وهو الجسم الثاني اذ لابد ان ينتقل الثالث
عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول
لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فينتقل الكلام اليه ويتسلسل فيتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه
الثاني ايضا اي كالوجه الاول الزامي مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا قد يعدم
الله تعالى الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكان فيملؤه المتحرك ويخلق جسما آخر في مكانه
اي في مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام على الحكماء الا بابطال
التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما خلفه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقداره
الزائد من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينقص مقدار قدامه من الاجسام فيخلي له مكانا من
غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا العذر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال الى غاية ما يطيع ما خلفه او ما
قدامه لذلك التخلخل والتكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه
ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا ينفعل
للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به ينضغط الى قبول حجم اصغر مما كان
وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف
الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فينضغط المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين
يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها واذا كانت الحركة قوية كانا في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانا في مسافة

قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكونان لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره
مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فانما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب قلنا لم لا يجوز كونهما كما ذكرتم
بل بما ان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة
على سواء فيخلع مقدارا ويلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر وسيأتي ذلك فيما بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام
بمنع بطلان الدور المذكور فانه دور معية لا دور توقف وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال
الآخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء الحلقة التي يدور على بعضها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل
منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او
يكون احدهما فقط علة للآخر فيكونان كحركتي الاصبع والخاتم في ان التقدم من احد الجانبين وبالجملة فان
اراد المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكونان من الجانبين
وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على الآخر بمعنى امتناع
الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك بسبب التقدم منعناه ههنا اي منعنا ان التوقف بهذا
المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلا او التوقف من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد
اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمك في البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال
بالطبع يميل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحرك سمكة في قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه
فان التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يمنع
الفاعل المختار سيلان الماء الى الامكنة الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته
انما يدل على ثبوت المكان الخالي واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود
احتج الحكماء على امتناع المكان الخالي عن الشواغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا بوجوه ثلاثة الاول لو وجد
الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية في مسافة خالية فهي في زمان لان كل حركة انما هي على مسافة
منقسمة ينقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان وليكن ذلك الزمان ساعة ولنفرض
حركة اخرى مثلها اي مساوية للاولى في القوة المحركة والجسم المتحرك ومقدار المسافة في ملاء غليظ القوام كالماء
فيكون هذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطوء الحركة
المستلزم لطول الزمان وليكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ونفرض حركة ثالثة مثلها اي مثل الاولى
ايضا في القوة المحركة والمتحرك ومقدار المسافة في ملاء آخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملاء الاول فيكون
هذه الحركة الثالثة في ساعة ايضا كالحركة الاولى لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق
فكلما كان المعاوق اكثر كان الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر ومعاوق
المعاوق القوام يعني قوام الجسم المالي للمسافة الذي يخرقه المتحرك فان كان المعاوق عشرا من معاوق آخر كالملاء
الثاني بالقياس الى الملاء الاول كان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل عشرا ايضا من زمان المعاوق الاكثر
كما في مسئلتنا هذه واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة في فرض الملاء

والحركة في الملاء الرقيق وهو معاوق عن الحركة فيه لاحتياجها الى خرقه ودفعه كلاهما في ساعة كما ذكرناه
فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت حال الحركة في السرعة والبطوء والا اختلف الزمان
ايضا هف لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة
التي لا معاوقة معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبني على مقدمة واحدة
وهي ان تفاوت زماني الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب انه لما كان
المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك اعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين
انما يصح لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث هي هي تقتضي زمانا واقعا بازائها لكنها تقتضيه لان الحركة من حيث
هي هي لا يتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول مقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور
وجود الحركة من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع
الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وح لا تتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل واليه اشار
بقوله والا اي وان لم تكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له كان الزائد على ذلك
القدر الذي تقتضيه ماهية الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت
ذلك القدر الزائد بحسب تفاوت المعاوقين في المثال المذكور لا اصل الحركة اي لا زمان اصلها فانه
لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف
ولا يتخلف ففي المثال المفروض وهو الحركة في الملاء الغليظ يكون ساعة لاصل الحركة لا تعلق لها
بالمعاوق كما في الحركة الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات بازاء
المعاوق الذي هو الملاء الغليظ فهذه التسع يتفاوت بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة القوام
الرقيق من هذه التسع عشرا منها وهي عشر تسع ساعات وهي اي عشر تسع ساعات تسعة اعشار ساعة واحدة
فيضاف تسعة الاعشار الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فيكون حركته في الملاء الرقيق في ساعة
وتسعة اعشارها فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتأخرين من اشتغل ببيان
ان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا
يمكن وقوع حركة في اقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات
اسرع الحركات لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له اي لذلك الزمان الذي وقعت
فيه تلك الحركة نصف ولو فرض وقوعها فيه اي في ذلك النصف كانت الحركة الواقعة في النصف
اسرع منها اي من الواقعة في الجميع بالضرورة اذا اتحدتا في المسافة فلا تكون تلك الحركة اسرع الحركات
فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم
الخلف وهذا الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما يتم لو تبين ان وقوع الحركة في
جزء من ذلك الزمان الذي فرضناه انه تقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان امكان وقوعها
فيه لا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال

الزمان الذي تقتضيه الحركة قد لا تقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة في جزء وهمي من
الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء وهمية
ازمنة انقسامها لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا
الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء ينقسم كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة
من نفي الجزء الذي لا يتجزى فان سلمته لزمك الاعتراف بان زمان اية حركة فرضت من الحركات اذا
جزئ على اي وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لكل جزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا
حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيظهر من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي
صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضي الحركة لذاتها قدرا
معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء من اجزائهما فلا حاجة بنا
الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج في ابطال اللازم الى بيان
وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم تسلم نفي الجزء كان هو الجواب في الحقيقة وايضا
فان الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة اي ليس اعتراضه بان ماهية الحركة
من حيث هي تقتضي زمانا ما حتى يدفع بانه باطل اما لاستلزامه وجود اسرع الحركات او لان ماهية الحركة
موجودة في ضمن اي جزء من الحركة توجد في اي جزء من اجزاء الزمان على ما قررناه بل بان الحركة المخصوصة
التي توجد في مسافة مخصوصة تقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدرا
من الزمان لان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بحسب المعاوقة
فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء
فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها
لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت
زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما حققته وقد اجيب عن الوجه
الاول ايضا بانه مبني على امكان قوام تكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء المفروض اولا كنسبة زمان
الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز ان ينتهي قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو
مما يتأتى فيه تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون بالضعف بحيث يتساوي وجوده وعدمه بالقياس
الى القوة المحركة فلا يختلف الحركة بسببه الثاني من وجوه امتناع الخلاء ان الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان
بعدا موهوما او موجودا كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه فان البعد المفروض لا
يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد اذ اختلاف الامثال انما يكون بالمادة فاذا فرض
حصول جسم في حيز فاذا كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه
لآخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم لا
اختصاص له بحيز دون حيز فانه مالئ للاحياز كلها اذ الخلاء الذي هو المكان انما هو بمقدار العالم فيمتلئ

فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح فان قيل ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل الكلام في
كل جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم
باحيازها المعينة انما يكون لتلاؤم الاجسام وتنافرها فان الارض لثقلها مثلا تقتضي الحصول في الوسط الذي هو
ابعد الاحياز عن الفلك وانت تعلم ان النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل لا في ان البعد المفروض
او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا مل‌ء العالم
لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا او مفروضا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان
يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه
ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضا كما عرفته فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون
اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملائمة والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه اذا رمي حجر الى
فوق فلولا معاوقة الملاء لذلك الحجر عن الحركة لوصل الى السماء وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها
من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا الى الفوق وهي اعني تلك الحركة لا تعدم بذاتها بل
بمصادمات الملاء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم يعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل
بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاء
اذ حينئذ لم يكن هناك معاوقة مانعة عن الوصول الى السماء ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب في
هذه المسافة الهواء الذي هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى يبطل ويكون مع ذلك فيما بينها
خلاء كثير وفي نسخة المتن وفيما بينها اي بين المسافة ويمكن ان يجاب بان عدم القوة القسرية هو الطبيعة المعاوقة
في ابتداء الحال ثم يتقوى شيئا فشيئا حتى يعود غالبة هذا على رأيهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار و
ربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاولى الزراقات جمع زراقة وهي الآنية الضيقة الرأس في اسفلها
ثقبة ضيقة وتسمى بالفارسية آب دزد فانه اذا امتلئت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة
واذا اسد المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله الا لانه
لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء
يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس الآنية ليمكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها
لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء من جانب آخر الثانية الزراقات جمع زراقة وهي
انبوبة مصنوعة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى
خشب طويل بحيث يكون غلظه مالئا للتجويف الواسع فانه اذا امتلئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على بدنها
بحيث يسده لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم اذ بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا
بقوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره اي لكان ينتقل الماء
الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا وصل الخشبة من داخل
الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء ارتفاع اللحم في المحجمة

بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في داخل المحجمة وما
هو الا لان الشأن هوانه بقدر ما يمص من الهواء ويخرج منها اي من المحجمة يتبع ذلك الهواء المخصوص المخرج منها ما يلاقيها
من اللحم قسرا اي استتباعا قسريا لضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا القينا المحجمة على الحديد بحيث
لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصنا ما لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها او لانه يخرج منها بعضه ويبسط
الباقي فيملأها واذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه
يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة فانه اذا اغمس احد طرفيها في الماء ومص الاخر ارتفع
الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك الارتفاع الا لان سطح الهواء ملازم
لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء الخامسة انا اذا وضعنا
انبوبة مسدودة الراس او خشبة مستوية في قارورة بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها
خارجا عنها وسددنا راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بان يسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة
سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا دخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة
الى خارج واذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوة بالهواء وما
فيها من الانبوبة بحيث لا يحتمل شيئا آخر لم يكن كذلك اي لم ينكسر بالادخال الى خارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون
شاغلا لها لما انكسرت ايا ما لم ينكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب ان
شيئا منها اي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم من الامور الغريبة بسبب آخر
مغاير لامتناع الخلاء لكنها لا نعرفه بخصوصه فهي اي العلامات المذكورة امارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة
للقطع بالمطلوب قال المص واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا
لا يقع به للخصم الزام فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان يفيدهم جزما يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلوب
عندهم فرع على القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء فمنهم من جعله بعدا موجودا فاذا حل البعد الموجود عندهم في
مادة فجسم والا وان لم يحل في مادة فخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملؤه او
غير مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم
ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني البعد الموجود
المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان لا يملأه جسم فيكون ح خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن
الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون ح خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من
قال بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك
بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي
هو في داخل الطاس الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات ويجذب
في الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله
اعني ان يتفرق اجزاؤه وتداخلها خلاء يفيد ذلك الجسم خفة دافعة له الى فوق والجمهور على انه في الخلاء قوة جاذبة

ولا دافعة وهو الحق **المرصد** الثالث في الكيفيات قدم مباحث الكيف على ساير المقولات
لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعم الماديات
والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة في تعريفه واقسامه الاولية اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة
اقتضاء اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسم ناقص
للكيف وهو الغاية في الاجناس العالية فانها لبساطتها بناء على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا يحد اصلا ولا
يرسم رسما تاما ولا يجوز تعريفها الرسمي بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان يكون تلك الامور اجلى مما يعرف بها
من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر والعرض متساويان في المعرفة والجهالة فلا
يجوز ذكر احدهما في تعريف الآخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات لانها ليست اجلى من
الكم حتى يؤخذ في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فانه يقتضي
القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيتين لها عند من قال انهما من الاعراض
اي على القول بانهما موجودتان في الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم
دخولهما في العرض كما مرت اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد وهو بسيط حقيقي
والعلم بمعلومين فان العلم الاول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك
فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف وبالاجزاء اي واحترزنا بالقيد الاخير وهو
قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها
واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقيسة الى غيرها كما عرفت من انها لا يقتضي النسبة لذاتها وذكر بعضهم
في موضع القيد الاخير قولنا ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصورها على تصور
امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب
ونظايرها فانها لا يتصور بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصورها متوقفة على تصورات
المتعلقات معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك
متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية
والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية
ومأخذ الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر
وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه اي الكيف اما ان يختص بالكم او لا يختص به وهذا الذي لا يختص بالكم اما
محسوس باحدى الحواس الظاهرة او لا وهذا الذي ليس محسوسا بها اما استعداد نحو الكمال او كمال وهذا الاخير هو
الكيفيات النفسانية قلت ولم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال
لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة
بذوات الانفس من الاقسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فليعول عليه اولا اخذا بالمؤنة الترديد

الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف ان فعل بالتشبه اي ان صدر عنه ما يشبهه فمحسوس كالحرارة فانها
تجعل ما جاور محلها حارا وكالسواد فانه يلقي شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس
ثقلا قال الامام الرازي هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه
في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة اخرى سوى الكيف
ولا يمكن ادخالهما ايضا في الانواع الثلاثة الاخرى من جنس المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه والا
اي وان لم يفعل بالتشبه فان يتعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات والا وان لم يتعلق بالكم فللجسم اي فيكون
ثبوته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعني الاستعداد او نفسانيا اي من
حيث انه جسم ذو نفس وهو مختص بذوات الانفس قلنا لم قلتم ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه
فانه لم كيف وينتقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلتم ان غيرها اي غير المحسوسة من الكيفيات
ليس كذلك اي ليس فاعلا بالتشبه فانه غير معلوم وايضا قد اعترف ابن سينا في طبيعيات الشفاء انه لم يثبت فعل
الرطب اليابس بالتشبه فلا يصح التقسيم المذكور لاقتضائه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات
المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون
للنفس او للاجسام من حيث انها ذوات النفوس او لا يتعلق بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق
بها والثاني اما استعداد او فعل قلنا فلم قلتم ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون كيفية هو
الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء ايضا لكنه زيفه بما ستعرفه
ان يقال الكيف اما ان يفعل بالتشبيه كما مر اولا والثاني اما ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام
والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعة اي يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير
هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما مر في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة
بالتشبه الى آخره مع انه مزيف بما ذكره في الشفاء من انه يضيع الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات فان
هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام **الفصل** الاول في الكيفيات
المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهي ان كانت راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها
عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا اي وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل
فانفعالات وانما سميت الكيفيات الاولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات لوجهين الاول انها
محسوسة والاحساس انفعال الحاسة فهي سبب للانفعال ومتبوعة له الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال
اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاج الذي حدث بانفعال وقع في مادته او بنوعها
كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد يوجد الحرارة التي هي نوعها في بعض
المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما
ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه ثم انهم انما سموا القسم الثاني انفعالات
مع ثبوت هذين الوجهين فيها لانها سريعة الزوال اشبهت الانفعالات اي التأثرات المتجددة العارضة

فسميت باسمها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر في التسمية بالانفعالات
فقال وهو اي القسم الثاني يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات كما اشرنا اليه لكن حاولوا التفرقة بين
القسمين فخص القسم الثاني اسم جنسه الذي هو الانفعاليات بالنسبة تنبيها على قصور فيه لما قلنا من سرعة زواله كانه
ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص شيء من الاسم ثم اطلق عليه الباقي وانواعها اي انواع الكيفيات المحسوسة
خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة باوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة
اذ لا يخلو عنها حيوان لان قوامه باعتدال المزاج فلا بد من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت
هذه القوة منتشرة في اعضائه واما ساير المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقدة
للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والثاني ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو
عن ساير المحسوسات والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اي خال عن الالوان لئلا يشغل الحاسة فلا
يدرك الكيفية المبصرة على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف
بالرائحة او يختلط باجزاء من جامدها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عنه بخلاف
اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وفيه اي في هذا النوع مقاصد خمسة الاول في الحرارة
كما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة
سميت اوائل الملموسات لثبوتها بالبسايط العنصرية وحصول المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربعة
وانما لم يذكر في العنوان البرودة مع كونها مقصودة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية
وفيها اي في الحرارة مباحث خمسة احدها في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة هي التي تفرق المختلفات
وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اي هي تجمع بين المتماثلات وغير المتماثلات ايضا كذا ذكره في كتابه
وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اي محركة الى الفوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية لذلك
فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اي في رقة القوام وغلظه ينفعل
الجزء اللطيف منه اي من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل الحرارة ويحدث فيه الخفة قبل غيره فيبادر الى الصعود
الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ابطأ وربما لم يحدث الحرارة خفة يقوى على تصعيده
فيلزم بسببه اي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تأثير الحرارة فيهما تفريق المختلفات في الحقيقة
وهي تلك الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة التي تألف منها الاجسام المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع
بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة
الضم كما اشتهر في الالسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب
الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها ومن جعل هذا الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة فقد ارتكب شططا
اي بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم
بما ذكر من حكمها ولان ذلك الحكم المذكور الذي هو الآثار المخصوصة لا يعلم الا باستقراء جزئياتها فانها ما لم
يستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها فتوقفها اي معرفة هذه الآثار وثبوتها

للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الآثار دور لا يقال يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها
المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس
بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الا ترى الى ما ذكره المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ
لا يمكن ان يعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شي منها معرفة حقايقها مثل ما يفيده الاحساس
بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها في بيان حقايقها تمييزها عما عداها لا تصور ماهياتها واعلم
ان هذا الذي ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما يثبت اذا
لم يكن الالتيام بين بسايط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتحام بين
تلك البسايط وقوى التركيب فيما بينها فالنار بحرارتها لا يفرقها لوجود المانع عن التفريق وح فان كانت
الاجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا و
كلما حاول اللطيف الخفيف صعودا امنعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فحدث من ذلك
حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركة السريعة العجيبة في البوتقة ولولا هذا العايق اعني هذا الالتيام
والالتحام بين اجزاء الذهب لفرقها النار كما تفرق اجزاء جسم لا يشتد التحامها وليس عدم الفعل الذي هو التفريق
لوجود العايق عن ذلك الفعل في الذهب ونظايره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لان تخلف
الفعل عن المقتضي بسبب ما يمنعه منه جايز بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف جدا اي غلبة تامة فيصعد اللطيف
ح ويستصحب معه الكثيف لقلته اي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اي لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر فانه
اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية او لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا فيفيده
الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتاثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين
كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسير من الاسعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت و
الزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق **تنبيه** على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة
وهو ان نقول الفعل الاول لها اي للحرارة هو التصعيد والتحريك الى الفوق بسبب ما يفيده من الميل المصعد والجمع
والتفريق لازمان له فانه اذا احدثت الحرارة في الجسم المركب لمجاورة النار مثلا تحرك الاقبل للتصعيد قبل
الابطا وتحرك الابطا قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المختلفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى
طباعها كما مر ولذلك اي ولما ذكرناه من ان الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن
سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها
محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية للصعود فيحدث عنه اي عن التحريك الى فوق
وهو التصعيد ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات لما عرفت وقد تحدث اي من احوال الحرارة انها
تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام
وتحدث ايضا تخلخلا من باب الوضع وهو انفراج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يحجم الجسم الرطب
عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو ان تنفش تلك الاجزاء وتداخلها الهواء الرطب لتحليله الكثيف

وتصعيده اللطيف هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فيفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف
وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه ويجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف
من باب الوضع في كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا اما بتاويل المذكور واما لرجوعه الى المذكر اي التحليل
الحار بحرارته الكثيف وربما يورد عليه اي على ما ذكرنا من ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات
انه قد يفرق الحرارة المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلة ويصعدها الحرارة بالتسخين فيفرق بعضها
عن بعض وقد تجمع الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتهما
تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شي من ذينك الحكمين ويجاب بان فعلها في الماء احالة له الى الهواء
فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء ويتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق
بذلك الهواء اجزاء مائية فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء احالة له الى الهواء
لا تفريق بين اجزائه المتماثلة وبان فعلها في البيض احالة في القوام لا جمع فان النار بحرارتها يوجب غلظا
في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما وقد يوجد في بعض
النسخ ويستفرقه عن قريب اي يستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير تاثيرها اي تاثير مباخت
الحرارة كما يقال الحار لما يحس اي يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا يحس حرارته بالفعل
ولكن يحس بها بعد مماسة البدن الحيواني والتاثر منه اي تاثر البدن من ذلك الشيء كالادوية والاغذية
الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم في
معرفة اي معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان الاول التجربة وهي ظاهرة والثاني القياس والاستدلال
من وجوه اربعة فباللون اي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة و
الكمودة على شدة البرد والصفرة على افراط الحرارة وكل ذلك على طريقة دلالة الوان الابدان على
احوال الامزجة كما فصلت في الكتب الطبية وهو اضعفها اي القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه
ويستدل بالطعم على ما سيجي في الطعوم والرايحة فالحادة منها تدل على الحرارة والليّنة على البرودة
وسرعة الانفعال مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا في القوام وكان احدهما
اسرع انفعالا من الحار او البارد دل ذلك على ان في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التاثير ومع
قوته فان الاقوى قواما اذا انفعل اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف
قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة انفعاله لضعف قوامه تاثر لشبهة
الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية الفايضة
من الاجرام السماوية المضيئة والحرارة النارية انواع متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها اللازمة
لها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فيفعل حر الشمس في عين الاعشى من الاضرار بها ما لا يفعله
حر النار فلا بد ان يتخالف بالماهية والحرارة الغريزية الملايمة للحيوة اشد الاشياء مقاومة ومدافعة
للحرارة النارية التي لا يلايم الحيوة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني

فا ومها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة
للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه ويدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة
بخلاف البرودة فانها لا تنازع البارد بل يقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات
الغريزية من ان يستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية ومنهم من جعلهما
الغريزية والنارية من جنس اي نوع واحد فان الامام الرازي قال والذي عندي ان النار اذا خالطت
ساير العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يبطل قوامها ويحرقها ولم
يكن في القلة بحيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحار الغريب
لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة
الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة
في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحد منهما
يفعل فعل الاخري والى ما نقلناه اشار المص بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن صرافتها
واستفادت بالمزج مزاجا معتدلا حصل به التيام تام بين اجزاء المركب فاذا ارادت الحرارة الغريبة او
البرودة تفريقها اي تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها عسر عليها ذلك التفريق والتغيير والفرق بين
الحارين الغريزي والغريب ان احدهما جزء المركب والآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية
رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه وقد انكر ابو البركات واليه الاشارة بقيل اذا كانت
الحركة تحدث الحرارة فيجب ان يسخن الافلاك بسخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة ويسخن بها وبتوسطها العناصر
الثلثة التي هي في وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة من البحر المحيط فيصير هذه الثلاثة كلها بالتدريج
مستحيلة الى سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها والجواب ان مواد الافلاك
لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل ايضا فلا يسخن
الافلاك بسبب حركاتها فلا يسخن العناصر بالمجاورة وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فانها لملاسة سطوحها
لا تتحرك بحركة الافلاك فيتسخن بالتبعية لا انه جواب ليتفي والحاصل ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان
املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر فاذن اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة
للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام مناقض لهذا الذي ذكروه ههنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة
الافلاك فينبغي ان يتنبهك في موقف الجواهر انهم قالوا النار يتحرك بتبعية الفلك وليس تحريك يتعين ان يكون باشتباك
فيمنعها ملاسة السطوح فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها ليكون متشبثة بسببها
فالاولى في الجواب ان يقال النار متحركة بتبعية الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة
الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقاومها خامسها البرودة قيل هي عدم الحرارة لا مطلقا بل
عما من شانه ان يكون حارا واعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمي برودة اذ ليس من شانه
ان يكون حارا وعلى هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله اي هذا القول انها اعني البرودة

محسوسة كالحرارة والعدم لا يحس بالضرورة لا يقال المحسوس حال عدم الحرارة ليست هو البرودة بل هو ذات
الجسم لان البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا ثم يضعف
ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره الذاتي ولا يكون
البرودة امرا عدميا بل الحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها
كما نقلناه عن ابن سينا **المقصد** الثاني في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث احدها الرطوبة
سهولة الالتصاق اي كيفية يقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة
عند الامام الرازي قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب
مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها
وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان
ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن ارطب
من الماء باطل فهي سهولة اي الرطوبة كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها وذلك لان الماء له وصفان
احدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في
ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني قلنا هو اي العسل
ادوم التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد
واقوى في الالتصاق ارطب لا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم
منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر
في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض ايضا في تفسيرها
بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم تشكلا
ارطب وليس كذلك اذ الادوم تشكلا ايبس فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل
وان فرضنا انه اسهل اتصالا حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء لكن ليس انفصاله فعلى تقدير كون العسل اسهل
التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه ثم نقول يبطل تفسيره اي تفسير ابن سينا للرطوبة
بسهولة قبول التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا بل يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل
للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة واتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا عن التشتت
كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير اعني كون الهواء رطبا ان يكون خلط الهواء بالتراب
يفيد التراب الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين ضروري لان خلط الهواء به يزيده تشتتا وتفرقا وربما الزم
ان النار رطبة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب من الماء لانها ارق قواما من
الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما والجواب منع ذلك في النار البسيطة اي لا نسلم ان النار
الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق
اسهل قبولا وما عندنا من النار ليس بسيطا بل هو مركب من الهواء ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبول الاشكال و

تركهما بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر وثانيها اى ثانى المباحث
ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس او
كانت متواصلة فى الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع
ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السيال وفى الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة
متواصلة فى الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان فى الماء على راى الحكماء لانه متصل واحد فى
الحقيقة والحس معا وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهى اما عسر الالتصاق والانفصال اى كيفية تقتضى
عسرهما على التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه اى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثانى لها قال الامام الرازى لعل
الاقرب فى بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التى نشاهدها ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته بان يكون
ذلك الجسم فى نفسه بحيث يتفرق اجزاؤه ويتفكك بسهولة وهو اليابس واليبوسة هى الكيفية التى يكون ذلك الجسم بها سهل
التفرق عسر الاجتماع واما للتحامات سهلة الانفكاك بين اجزائه الصغيرة الصلبة التى يكون كل واحد منها عسر التفرق
فى نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا وجدته فى مباحث
ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج فى التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور
فى الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثانى هو الصلب والاول على قسمين احدهما
ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر
الانفكاك ولكنها متصلة بالتحامات سهلة الانفكاك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم فى طبيعته تلك الالتحامات وهو
اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذى يسهل تشكيله باى شكل اريد ويعسر تفريقه بل
يمتد متصلا فان اللزج مركب من رطب ويابس شديدى الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من
الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذى يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك بحسب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف
الامتزاج وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه الاول فى بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا
فالرطب هو الذى يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذى التصق بظاهره
ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهرى اذا جرى على ظاهر
جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شىء هى من شانه وقد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر الثانى فى ان اللطافة
يطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهى المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثانى قبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التاثر عن الملاقى الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعانى
الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها انواع
وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازى كلا القولين
محتمل الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض ولا توجد الحق
انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه لما مر فى المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال
كانت عدمية ولا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال

فلا يكون نوع القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فلا شبهة انها ليست محسوسة
لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة
فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور فى وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذى بين السماء
والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فلا ظهور لها وجودية محسوسة وان
كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا فى فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفى كتاب الكيفيات
منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى سهولة الالتصاق
محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحويه

المقصد الثالث فى الاعتماد

وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتى وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا فى الحدود ما يوجب للجسم المدافعة
لما يمنعه الحركة الى جهة ما من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة
وقد اختلف فيه اى فى وجود الاعتماد فالمتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى واتباعه واثبته المعتزلة
وكثير من اصحابنا كالقاضى بالضرورة اى قالوا ثبوته ضرورى ومنعه مكابر للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه
اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده الى زق منفوخ مسكن تحت الماء احس عليه الى جهة العلو وهذا
الذى ذكروه انما يتم فى نفس المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه
ليس محسوسا بل يحتاج فى وجوده الى دليل فلذلك قال واما اثباته اى اثبات امر موجب اى يوجب المدافعة على تقدير
المصدر فانه لولاه اى لولا ذلك الامر الذى يوجبها لم يختلف فى السرعة والبطء الحجران المرميان من يد واحد
فى مسافة واحدة اذا اختلفا فى الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة حتى يكون
مدافعة الكبير اقوى فيوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا يوجبه ولا مبدأ لها اى وليس ايضا فيهما على
ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه
متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجى من المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلى اذ ليس فيهما مدافعة
ولا مبدأ لها ولا معاوق داخليا غيرهما فوجب تساويهما فى السرعة والبطء واجاب عنه الامام الرازى بان
الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك
كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها
بها فبعيدة جدا وستقف فى اثناء البحث عن احوال الاعتماد على زيادات يفيدك زيادة اطلاع على
البحث وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التى يجذبها جاذبان متساويان فى القوة حتى وقفت
فى الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها
غير موجودة فى تلك الحلقة فى هذه الحالة ايضا اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل فى المجذوب فعلا
لم يعد مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذى فعله كل واحد منهما
بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة فى تلك الجهة فثبت وجود
شىء يقتضى الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحركه نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان

ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيها اى ثاني مباحث الاعتماد ان المدافعة
غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة ونجد في الزق المنفوخ فيه المسكن تحت
الماء اى تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها ان للاعتماد انواعا متعددة بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو
والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين
غاية الخلاف والبعد ام لا فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين
ومن اشترط قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد
بينهما وان كان ممتنع الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضى للحركة يمنة او يسرة فهو نزاع لفظي مبنى على تفسير التضاد
واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذها العامة من جهات الانسان واطرافه التي هي القدام والخلف
واليمين والشمال والفوق والتحت فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب
الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذى وجهه واليه حركاته بالطبع وفيه
حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر
وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع
والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واخذها الخاصة من
اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست
الا ان امتياز بعضها عن بعض فيها يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان
باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي
مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانه انحصار الجهات في
الست وهم بط وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان الانحصار ليس بشيء اما الوجه الاول
العامي فلانه اعتبار غير متنوع اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية ولذلك قد تتبادل الجهات فيصير اليمين شمالا
وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس وهو ظ واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا ويعكس الحال اذا انبطح
فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا للجهة اى مثبتا للجهة حقيقة لوجدت
جهات غير متناهية اى غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه ثبتت له
جهات لا تحصى واما الوجه الثاني الخاصي فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل لما مر انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التي هي الجواهر
الفردة والابعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم امرا واجبا في تحقق
الجهات ونحن نقول في المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بعدا اى طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة
وخطوطه الاثني عشر ونقطه وزواياه الثماني قال الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه
وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوطه
المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من

السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان وان اعتبرت معها الخطوط كانت
ثماني عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد
عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان
يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة بالجسم فكيف تتصور حركة الجسم
الى الجهة للوصول اليها والتقرب منها كما سيأتي ذكره وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون
الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق
الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فهي
الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فسميت باسمائها وانما
حكمنا بان الفوق والتحت اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية
بطبعها يطلب الفوق ويهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لا
يتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من
فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقى لا يخرج الفوق والتحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير
وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف الفوق والتحت ح بوصفين آخرين اعتباريين اقتضى كونهما قداما وخلفا
واما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء
والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان ح كما اذا قام شخصان
على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي رأس احدهما
يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني واجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة
للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه ان لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الاولى و
القرب ولا شك انا اذا فرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له
واذا ثبت ان الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سيأتي اثنان اى الصاعد والهابط وما عداهما اعتماد اتفاقي غير
طبيعية وجعلها القاضي هذا اقسيم لقوله انواع بحسب انواع الحركة اى وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال
الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة فتسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة
وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات وقد تجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدى القائلون
بالاعتمادات من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات اما
متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما
مثلان فيمتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز
اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا
القائلين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتنوعة على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى لما اجتمعت
لامتناع اجتماع المتضادين ولكنها قد تجتمع لوجهين الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة

مابطة ومنوط والمتعلق به اي بذلك الجزء من اسفل الجاذب له اليه اي الى الاسفل نجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة فان الحجر منع
اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مغالبا له اليها الثاني ان الحبل الذي يتجاذبه اثنان متقاومان الى جهتين فقد نجد كل
واحد منهما فيه اعتمادا ومقاومة الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف الاعتمادات الى
الجهات الست في جسم واحد ثم قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها
ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي فصارت الاقوال في
الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابعها اي رابع مباحث الاعتماد قد عرفت ان الجهة
الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية نحو احديهما فالموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة
الثقل وكل واحد منهما اي من الخفة والثقل عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضي واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا
ومنعه طايفة من اصحابنا منهم الاستاد ابو اسحق فانه قال في اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا
وآخر منها خفيفا وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة لا تتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الاجسام عايد الى كثرة اعداد
الجوهر والخفة في الاجسام عايدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء
اي صب وملئ زيبقا فان وزن ما يملؤه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملؤه من الماء مع تساوي الاجزاء
التي من الجواهر الفردة في ذلك الزيبق والماء ضرورة تساوي الحاصر لهما اي للزيبق والماء وهو الزق المعين بلا
من تساوي اجزائهما الحالة له الا ان يقال بان في الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا اما للقدر الحاجز واما بسبب آخر
لا نعرفه فح لا يساوي اجزاؤه اجزاء الزيبق لانها مكتنزة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا او هي اقل من فرج الماء
لكن هذا القول باطل كما اشار اليه فكان يجب على ذلك التقدير ان يكون زيادته اي زيادة الخلاء على اجزاء الماء
كزيادة وزن الزيبق عليها اي على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه
ولا نشك انا نعد الخلاء في الماء وهو اعني وزن الزيبق ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان بازاء كل
جزء ماء عشرون جزءا خلاء فالفرج بينها اي بين الاجزاء عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضروري البطلان يكذبه الحس الشاهد
بالتلاحق بين الاجزاء المائية خامسها الحكيم يسمى الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اي
الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل القسري كميل الحجر
المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور صادر عن الارادة وهو الميل النفساني كميل الانسان
في حركته الارادية او لا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند تعلقها
بتدبيرها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم
يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا اسقط الانسان وكذا الحركات منحصرة بهذا الدليل في الطبيعية
القسرية والنفسانية وينتقض ذلك اعني حصر الحركات في الاقسام الثلثة المذكورة بحركة النبض فانها حركة مؤلفة
من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلة في الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك لظاهر
لانهم حصروا الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي اي حركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الحركتين الاخريين
ظاهر اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك وان لم يحصروها فيهما اي ان لم

يحصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض طبيعية كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعني بالطبيعية
ههنا الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك لا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في
الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة منشأ لافاعيل مختلفة
حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضي صعوده ونبوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في
موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشرايين مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة تحتاج
في دفعها الى جذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح
فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب
غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض له غاية الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل
القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجذب فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشراين فينقبض واذا
انقبض القلب توجه الروح الى الشراين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما استتبع حركة الشجر حركة اغصانه
وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة
والمنحصر في الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها واما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكمين الاول
ان العادم له اي للميل الطبيعي بل لمبدأه لا يتحرك بالطبع وهو ظ اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدأه هو
هو الميل الطبيعي ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لمبدأ الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلا
مسافة ما ففي زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لما مر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها ولنفرض
ذلك الزمان بالفرض ساعة ولذي مبدأ الميل الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة
ويقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العايق عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي وليكن الزمان الاكثر
عشر ساعات فلناخذ اي ولنجعل جسما آخر ميله عشر ميل الجسم الاول ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها
في ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين المعاوقين وهي بالعشر في المثال المفروض فيكون الحركتان مع المعاوق
القليل كهي لا معه في السرعة والبطوء لانهما قطعا مسافة واحدة في زمان واحد وقد عرفت مثله بما فيه من
النظر في مسئلة الخلاء فانقله الى ههنا ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة في
الابدان تكون على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون على مسافة في زمان فاذا فرضت حركة اخرى
تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير
الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطوء فان كانت
الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تتخيل مرتبة
حد من حدودها وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت
الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من الابطاء والاسراع الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور
لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فكادت
تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو امكن وكذلك القاسر اذا فرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت

والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق
المحرك في تاثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او
غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام بحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء فيتفاوت
حدود الحركة في السرعة والبطوء وغير الخارج هو المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لامتناع
ان تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا ما يعاوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة
الطبيعية تحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا فلذلك تستدل
بكل واحد من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل
طباعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال
بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان
كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان لا يكون
عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المص الحكم الثاني ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان
الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب للحاصل وهو غير معقول او الى غيره فيكون هربا عن
هذا الحيز وطلبا لغيره فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع وانه باطل وهذا الاستدلال لا يصح ويتم في نفس المدافعة
لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه دون مبدئها فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي
موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظ لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض
وجدنا منه مدافعة محسوسة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في
الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في موضعه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز
ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من
اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المط حاصلا
الا لجزء من ذلك الثقيل فيكون المدافعة حاصلة في ساير اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا
انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لا كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا
في اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل واما الميل القسري فاثبتوا له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل
القسري الميل الطبيعي الى جهة واحدة فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي نزل
بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته
اسرع ويجوز ان يقال الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا
مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر
معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء معاوقه وبقدر تلك
المعاوقة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا
المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خليت عن العوائق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون

الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل
لما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان يقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا يقوى على ما هو اشد منها و
كذلك القاسر وحينئذ ربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى او احدث
كل واحد منهما اشد ما يقوى عليه من مراتبه الثاني انهما اي الميل الطبيعي والقسري هل يجتمعان الى جهتين
الحق انه ان اريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة
اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة
هابطة وان اريد بالميل مبدأها فانهم اي يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة
اخرى بل يجوز اجتماع هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة
اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير وفيهما مبدأ المدافعة
القسرية قطعا وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر ويثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكات ما
يماسه ويتخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما
تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احديهما مع مبدأ الاخرى وقد
عرفت ان مبدأ التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير
فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الآن يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ
المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تاثير مبدأ المدافعة
فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه واما الميل النفساني فهو الميل الارادي وسياتيك في ابحاث الارادة
ما نعطفه ونضمه اليه اي الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة الانكشاف سادسها اي سادس مباحث
الاعتماد في اختلافات المعتزلة في الاعتمادات فيها اي من اختلافاتهم فيها انهم بعد الاتفاق على انقسامها
اي انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبعي وهو الثقل والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان
للهبوط والصعود والى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف الى
السفل حال ما حرك اليه او سواهما اي كاعتمادي الثقيل والخفيف الى ساير الجهات اعني القدام والخلف واليمين
والشمال قد اختلفوا في التماثل فيها والتضاد فقال ابو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات
التي تجب بها ويبطله انه تمثيل خال عن الجامع فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات
من غير علة جامعة بينهما واني يلزم من تضاد الاثار التي هي الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات
فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد اثار متضادة بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط
الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه وايضا ما الفرق فانه يلزم ان اجتماع الحركتين الى جهتين
يوجب للجوهر كونين في حيزين فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين اوجبت الحركة الى كل جهة منهما الحصول
في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي تحرك منه فيلزم ان يجتمع له في حالة واحدة كونان
كائنين واقعين من الحيز الاول في تينك الجهتين واجتماع الكونين محال ضرورة فان البديهة تحكم

بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا فصح علة الاستحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتماد
فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فيبطل القياس لانه الخالي عن الجامع مع ظهور
الفارق وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل يتضاد الاعتمادان اللازمان او المجتلبان
تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول وهو عدم تضاد اللازمة مع المجتلبة فلما علمت ان
الحجر الذي رفع الى فوق فيه مدافعة هابطة نجدها الرافع له وهي اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعدة نجدها
الدافع له اي للرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده
في انه هل تتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فللحبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى يحصل له سكون
كما مر فتارة قال فيه مدافعة للمتجاذبين نجدها اي نجد المتجاذبان مدافعة الحبل له بالضرورة فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل
الحبل الى خلاف جهته بحيث لو لا جذبه اياه الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار
بقوله اذ لو لا جذبه له لتحرك ضرورة فقد اجتمع في الحبل اعتمادان مجتلبان وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي
يمتنع عن التحريك فان كل واحد من الجاذبين منع بجذبه ان يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين اعتمادين
ومنها اي ومن الاختلافات انهم قالوا ان الاعتمادات هل يصح عليها البقاء فمنعه الجبائي من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة وحكم بانها غير باقية
دون اللازمة فانها باقية عنده للجبائي في عدم بقاء الاعتماد مطلقا وجهان الاول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة
السفل مثلا لبقي الاعتماد المجتلب في تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه اي
المجتلب يشاركه في اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اي الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك مطلقا
اي في جميع الصفات عند ابي هاشم القائل بالتفصيل فيلزمه ح ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق
منهما فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا قلنا لا نم كونه اي كون ما ذكر اخص صفة النفس بل ذلك اي اخص صفة
النفس عند ابي هاشم هو كونه اعتمادا لازما او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام
الوجه الثاني لا فرق في اجناس الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات وغيرهما بين المقدور وغيره فوجب
ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم
قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم
الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة يعني ذلك لجواز ان يكون خصوصية
الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة ولا يكون خصوصية
الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز ح ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم واما ابو هاشم فيدعي الضرورة في بقاء
الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة والمشاهدة حاكمة به اي ببقاء الاعتمادات اللازمة
كما في الالوان والطعوم فان الاحساس كما يشهد ببقائها يشهد ايضا ببقاء الثقل والخفة في الاجسام ومنها انه قال الجبائي
موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة
واليبوسة فانا اذا وضعنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل
الوضع واذا وضعنا الجسم الخفيف عليها كالخشب مثلا تكلس اي صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها

وترتد اي صار رمادا اذ النار تزيل يبسا بافنائها للرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فتفتت وترمد
ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرتم في الماء والزيت
فان الزيبق اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة والجواب عما تمسك به الجبائي ان يقال الرطوبة التي
في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان
قبلها وانما تحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عندها باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جري العادة وهما اي الذهب والمنه
الكلس قبل اي قبل مماسة النار سيان متساويان في اليبس مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى
الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وما ذكره غير مطرد في الاحجار المكلسة التي اوقد عليها النار مدة مديدة حتى فرقت
رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال بان الاجزاء المائية الظاهرة
في حال الذوبان موجودة في الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة في الاحجار الصلبة التي تجعل
مياها سيالة بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج هذه العبارة جواب اما اي القول بوجود الاجزاء المائية
في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حيز العقل ورفع الامان عن المحسوسات اذ يجوز ح ان يكون بين
ايدينا انهار جارية ولا نحس بها ولهذا قال الاستاد ابو اسحق لا نم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق
على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع السيلان بابعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة يبوستها ومنها انه قال الجبائي
الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب مثلا انما يطفو عليه للهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها
ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه ولو اغمست صعد بها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث
بها الهواء ولذلك يرسب في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي ان الذهب يرسب في الزيبق والفضة يطفو عليه مع
ان اجزاءها متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اي عن الجسم الطافي الهواء فيطفو
ويبقى الاجزاء الاخر راسبة في الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الآخر
فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المص وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم
الطافي او الوضع الحاصل بين الهواء واجزاء الطافي افاد ها اي افاد الهواء والاجزاء الاخر حالة موجبة للتلازم
مانعة عن الانفصال يعني ان الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث
يمتنع عن انفصال الهواء عن ساير الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم
على شيء من هذين التقديرين انه يجب انفصال الهواء ويرسب ساير الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم انه للثقل والخفة اي الرسوب
للثقل والطفو للخفة وهما اي الثقل والخفة امران حقيقيان عارضان للجسم في نفسه كما مر يعني احدهما الرسوب والآخر
الطفو ولا اثر للهواء في ذلك اصلا ويلزمه امران الاول ان الحديد يرسب في الماء فاذا اتخذ منه صفحة رقيقة طفا ذلك
الحديد الذي جعل صفحة على الماء مع ان الثقل في الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا الثاني
ان حبة حديد يرسب في الماء والف من خشب لا يرسب فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من وللحكماء كلام يأتي
ما ذهب اليه ابو هاشم فاورده ههنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلي من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة
في الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال تفريع قال الحكماء الجسم ان كان

الثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه لانه بثقله الزايد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه ويرسل
فيه الى تحت وان كان الجسم مع مساواته للماء في الحجم مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء
ولا يكون طافيا عليه ولا راسبا رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوي في الحجم اخف منه اي من الماء نزل فيه بعضه وذلك
البعض النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء الذي ملئ به مكانه موازيا ومساويا في الثقل لذلك الجسم كله ويكون
نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم في
القسمين يعلم بالمقايسة على القسم الاول فتامل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا تنزل في الماء ولا حيا جهاتها
ان تنحي من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يتأتى وعبها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب لحفة في الاجرام الصلبة تخلخل الهواء
فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يمكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل واذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء
الى فوق فان قوي وقاوم الاجزاء الثقيلة رفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يتأت له الانفصال
عنها وبما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام ابي هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق
عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب كون خلقه الله تعالى في الجسم يقتضي اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات
يخلقها الله تعالى في الراسب ومباينات يخلقها الله في اجزاء الماء على طريقة جري العادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم
من قاعدتهم المشهورة ومنها انه قال الجبائي للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة على الماء
بل ينفصل الهواء منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرنا اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء
متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان
التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كيف اي كيف لا يتوجه عليه ما عرفته والهواء الذي فيه اي في
الخشب لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج والاختلاط التام فلا ينفصل حتى
يرسب الخشب في الماء ومنع ابنه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي بل اعتماده مجتلب بسبب تحرك ويرد
عليه ان الزق المنفوخ فيه المقسور تحت الماء اذا اطلق وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى
ذلك الزق على تحريكه وتصعيده ولو حل وكاؤه شق الهواء الذي فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن
كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقله وطاقته وقوة عصره
اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى
لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذي هو في الاكبر اقوى
واشد اقتضاء للصعود ومنها انه قال الجبائي لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما اي للحركة والسكون
هو الحركة كما نشاهد اي نشاهد التوليد في حركة اليد لحركة المفتاح فانه ما لم يحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة
من حركة اليد لا من الاعتماد وكما نشاهد في حركة الحجر بسكونه في الموضع الذي يقصده الحجر اما طبعا او قسرا فان ذلك السكون
لا يحصل ما لم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد والذي في الحجر وقال ابنه المولد لهما اي للحركة والسكون هو الاعتماد
لا الحركة لوجهين الاول انه اذا اقيم عمود ويمكن انتصابه قائما على الارض منفردا انتصب كذلك فادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد
الى جهة الدعامة لم يحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته يسقط الى جهة الدعامة

وان لم يحرك ذلك المعتمد الى جهتها علمنا ان حركة العمود لم يتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله وما هو اي سقوطه
الى تلك الجهة الا للميل الذي احدثه فيه الاعتماد وعليه اي على الوجه الاول الثاني حركة اليد متاخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر عن مكانه امتنع
حركة اليد اليه لامتناع التداخل بين الاجسام والمتاخر لا يولد المتقدم وفيه نظر اذ لا تأخر هنا كما يجب الزمان بل هما معا
بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون
حركة اليد مولدة لحركة الحجر قال ابن عياش من البصريين يتولدان اي يتولد الحركة والسكون من الحركة تارة ومن الاعتماد
اخرى لمتمسكيهما فان متمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على الحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل
على تولد الحركة من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة
ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني عليه باطلا ايضا لكن الآمدي تنزل الى صحة التوليد
ثم ناقضهم فقال على الجبائي كما ان حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن
حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد الميل فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي ان ما
حرك من كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شيء ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعور
والاظفار وح كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز ان يكون حركة
الشعور والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت ح استقلال الحركة بالتوليد
وقال على ابي هاشم لا نسلم ان حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له ولا نسلم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل
هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر الى
فوق اذا عاد هاويا نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد
من الحركة لا من الاعتماد وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما
يتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المص وهذا فرع الخلاف الذي قبله ثم قال وعلى الرأيين فيه تحكم وترجيح بلا
مرجح اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر المقسور ولدت حركة صاعدة
الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة فهو تحكم بحت بل كان يجب ان يذهب الحجر المقسور الى غير النهاية بان يتولد من
كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثاني فلان الاعتماد الهابط الذي في الحجر اذا كان
يوجب النزول فليوجبه اولا اي في ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات الجبلية يوجب اعتمادا صاعدا
دون الاعتماد الآخر منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل في الاعتراض على الرأيين وفيه نظر لان الحركة القسرية يضعف كلما
بعدت عن المبدأ القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المحرك الى خرقه
فليس طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويها في الاحكام فقد ينتهي الحركة الصاعدة في الضعف الى ما يوجب اي الى طبقة يوجب الحركة
النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد
يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي في الحجر مغلوب في الاول اي في ابتداء الحركة
بالمجتلب الذي افاده القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا لمقاومة الطبيعة والخرق في دفعه حتى يصير المجتلب مغلوبا
واللازم غالبا وح يوجب الاعتماد اللازم النزول والجواب عن تولد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات

فاندفع التحكم عنه ايضا ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجد الاعتماد
اللازم فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المجتلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما
حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائي لا استبعاد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وربما نقرر مذهبه
بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد النازل فينزل الجسم الى تحت ولا بد بينهما
من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي وعنده اي عند التعادل يكون السكون
اذ لا يتصور حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وهو اي الاستدلال
الذي نقرر به مذهبه لا يوافق مذهبه لان هذا الاسند لال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتماد
المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد
الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ يجب توليد الاعتماد لهما اي للحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكن له
الاستدلال به بل حقه ان يقول موافقا لاصله الحركة الاخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا يوجب له سكونا
اولا ثم حركة نازلة فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تأخر الحركة
النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المقدم فمن جوز ان
يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك
لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب على التناقص ومغلوبا في آن عقيبه بلا
فاصل فلا يلزم سكون اصلا

المقصد الرابع الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية للجسم يكون بها
ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته واللين عدم الصلابة عما من شانه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه
لا يوصف عندهم بكونه من شانه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم فهو
عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضدها لكونها وجودية ايضا قال الامام الرازي
ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلاثة الاول الحركة
الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين وليسا
الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك
الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة
ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا
هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية

المقصد الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء
وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب
الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين
وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم

النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة
المبصرات قال في المباحث المشرقية اللائق ان يردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها

مختصر فاخرناه واردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء فانهما مبصران بالذات
واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والمستقامة والانحناء الى غير ذلك فان عند الحكماء انما يبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة
والخط والسطح فقيل وهي ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده
لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا
ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة
متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا
بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احدهما
متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى
ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا تتعلق بشيء منها
رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية
بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف
مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية الالوان واعلم انه لا يمكن تعريفهما اي تعريف
الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفي به ما يمكننا من
تعريفهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان الضوء كمال اول للشفاف
من حيث هو شفاف وانما اعتبر الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته
والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي وكيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر ومن ان اللون
بعكسه اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر وهو الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا
فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر هو التنبيه على خواصهما واحكامهما لا زوال ابهامهما ولما كان
رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما في قسم فقال ولنجعل مباحثهما قسمين القسم الاول في الالوان
قدمها على الضوء مع كونها مشروطة به اما في رؤيتها او وجودها على ما سياتي لانها اكثر وجودا في الاجسام
التي عندنا وفيه اي في القسم الاول مقاصد ثلثة الاول قال بعض من القدماء لا وجود للون اصلا
بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء
فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها
الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع
ان اجزاءهما المتصغرة لم ينفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق
من الزجاج وفي بعض النسخ من الشفاف الثخين فانه يري ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث
البياض فيه وقد مر هذه الاشياء في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم غور الهواء
والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا

وصل الى الجسم ونفذ فى اعماقه اخرج منها الهواء وليس الشفاف كالشفاف الهوائى بنفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح
مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا او ايضا فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب
تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقى فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على انه حقيقى بخلاف البياض فان الابيض
قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ
يجوز ان يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس
برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيل لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل
للشئ لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا فى موضع من الشفاء
اى فى فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا اعلم حدوث البياض بطريق اخر
سوى طريق التخيل فلا يثبت عنده ح كون البياض بطريق اخر لونا حقيقيا فى شئ من الصور وقال
فى موضع اخر اى فى المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث البياض بطريق اخر سوى
التخيل لوجوه خمسة الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا يصير ابيض بعد سلقه واغلائه بالنار ولم يحدث النار
بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله وما ذاك الا لخروج الهوائية منه
وايضا لو دخلت فيه هوائية وتبيضته لكان ذلك خثورة لا انعقادا الثانى الدواء المسمى بلبن العذراء و
يتخذ من اصل الحبلة وهو خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا فى الغاية ثم يخلط هذا
الخل المصفى بماء طبخ فيه القلى اولا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا وصفى غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه
ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لا ان
شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية
ح وفى المباحث المشرقية انه اذا خلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك
لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء لان ذلك كان منحلا ومتفرقا فى الخل ولا لان تلك الاجزاء المتفرقة
تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان صح ما قلنا اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة
فليس كل بياض على الوجه الذى قالوه ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل البياض سبب اخر
لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والا لوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة الثالث الاتجاه من البياض
الى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية اى توجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية ثم
كذلك حتى يسود وهو الطريق الساذج كانه ياخذ من اول الامر فى سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه
السواد قليلا قليلا حتى يمحض ومن الحمرة فالقتمة اى ياخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومن
الخضرة فالنيلية اى ياخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا وهذه الطرق
لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما تركبت عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن الا البياض والسواد وكان
اصل البياض هو الضوء الذى قد استحال بعض الوجوه لم يكن فى الاخذ من البياض الى السواد الا طريق
واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق

مختلفة فان ثبوتها يتوقف على ثبوت شئ غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الثبوت مرئيا وليس فى الاشياء ما يظن انه مرئى
وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان يتركب الالوان ويتعدد
الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد ضوء
وكان مثل الغمامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على
الضوء او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس فى اجزائه
اشراق حدثت الخضرة الى اخر ما ياتى تفصيله ان شاء الله وقوله لولا اختلاف ما تركب هذه الالوان المتوسطة عنها
لاتحد الطريق اشارة الى ما نقلناه عنه الرابع الضوء لا يفعل السواد بالتجربة اى اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود
الى جسم اخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو لم يكن الا سواد وبياض على الوجه الذى ذكر وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر
لان هذه الالوان انما هى لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السود فوجب ان
لا ينعكس الا البياض الذى هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازى وفى هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان
توجد هناك امور تختلف لاجلها الحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود فى الحقيقة كما جاز ذلك فى اللون الواحد الخامس
ان الطبخ يفعل فى الجص والنورة من البياض ما لا يفعله السحق والتصويل اى الدق فليس بياضهما لان الطبخ افادهما تخلخلا
وتفرق اجزاء مداخلتهما الهواء المضىء والا كان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ
افادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة فى الاشياء ليس بضوء ثم
لسائل ان يمنع ان يكون للهواء المضىء تاثير فى التبييض قال المص واذا تقرر ذلك فانه قد اعترف اى ابن سينا بان للبياض فيما
ذكروه من الامثلة وهى زبد الماء واخواته ويلزم السفسطة وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه
قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس فى هذه الامثلة امر موجود وهو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق
مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض من غير هذا فما لم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسياتى كلام فى هذا المعنى اشد استقصاء
واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق اخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى فى
تلك الامثلة بياضا وليس فى ذلك سفسطة ورفع امان لكن الامام الرازى لما هو دابه يتعرف فيما ينقله ليتسع له مجال الاعتراض
عليه وتقلده فى ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب والحق منعه اى منع ان للبياض فيما ذكروه من الامثلة والصور
بان ذلك اى اختلاط الهواء المضىء بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك مزاج يوجب حدوث
اللون فليس ذلك الذى قلنا به ابعد مما يقوله الحكماء فى كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه انتفاء
الالوان فى الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان الاشياء
التى فيها واذا اعيد صارت متلونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض
فى الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج ومنهم من اعترف بوجودهما اعنى وجود السواد والبياض قال اى بعضهم انهما
الاصل والبواقى من الالوان يحصل بالتركيب بينهما على انحاء شتى فانهما اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة واذا
خلطا لا وحدهما بل مع ضوء كما فى الغمام الذى اشرقت عليه الشمس والدخان الذى خالطه النار حصلت الحمرة ان غلب
السواد على الضوء فى الجملة وان اشتدت غلبته عليه فالقتمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اى

الصفرة سواد مشرق فالحمرة والخضرة اذا اختلطت مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكهبة واذا اختلطت مع سواد
حصلت الكراثية الشديدة والكراثية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت
الارجوانية وعلى هذا فقس سائر الالوان وقال قوم من المعترفين بالالوان الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة و
الصفرة والخضرة فهذه الخمسة الوان بسيطة ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان
الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب تفاوت المختلطات كما يشهد به
الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها والحق ان ما ذكر اعني تركيب ما عدا الخمسة على الخمسة لا يوجب حدوث كيفيات في الحس
هي الوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل اي مما تركبت منها فشيء لا سبيل
الى الجزم به ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها
فالواجب ان يتوقف فيه **المقصد** الثاني قال ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون
في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء فيه وانه اي اللون غير موجود في الظلمة لفقدان شرط
وجوده بل الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فاما لا نراه في الظلمة فذاك اي عدم رؤيتنا
اياه اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الهواء
المظلم غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج اذا اوقد نارا ووقع عليه ضوءها والهواء الذي بينهما
مع كونه مظلما لا يعوق عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو
مختار الامام الرازي انه اي الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده فان رؤيته زائدة على ذاته والمحقق المتيقن عدم رؤيته
في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون
في نفسه والجالس في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء به اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء
كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء بالنار قال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط
لوجود اللون انا نرى الالوان يضعف بحسب ضعف الضوء وكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان
اضعف كان اضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى فاذا انتفى طبقات الضوء
كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وهذا يوجب ان هذه الالوان التي هي في ضمن هذه الطبقات منتفية في الظلمة
لانتفاء شروطها التي هي طبقات الضوء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولا احتمال ان يكون
للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال ولهذا منه انتفاء اللون مطلقا فاعترض
بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية
المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي
هو اللون باقيا على حالة واحدة وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان
او بغيرها امر يخلقه الله تعالى في الحي على وفق مشيته ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها
الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث رؤية الله تعالى فالم تتعرض للاعتماد على معرفتك بها في مواضعها فعليك
برعاية اصل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها **المقصد** الثالث الظلمة عدم الضوء عما

من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انه امر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم
الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولا عكس اي لا يرى الخارج الجالس وما هو الا ليس الحال المذكور من الجانبين الا
لانه ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم يراه مما الاخر اصلا لوجود العائق
عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم الضوء وفيه بحث اذ شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج
مرئيا فيرى ولذلك اختلف حالهما في الملكة ولو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا
الضوء المحيط بالرائي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة تحيط به اي بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة
مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وح يكون الظلمة امرا موجودا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية
كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله
الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا
كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا
نرى شيئا فيحتمل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا **فرع** منهم من جعل الظلمة
شرطا لرؤية بعض الاشياء كالذي يلمع ويرى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا يرى في النهار وما ذلك
الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل من
الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي
لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به وذلك كالهباء الذي يرى في البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في
الشمس لان بصر الانسان ح يكون مغلوبا بضوئها فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره
ليس هناك منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة ان الاولى
ان يجعل هذا الفرع مقصدا رابعا عقيب المقصد الثالث ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعا للمقصد
الثالث **القسم الثاني** من قسمي المبصرات في الاضواء وفيه مقاصد اربعة الاول زعم بعض
الحكماء الاقدمين ان الضوء اجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء ويبطله وجهان الاول انها اي
تلك الاجسام الصغار التي هي الاضواء اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء ح محسوسا به والضرورة يكذبه او
محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا
وفيه نظر فان ذلك اعني ستر الجسم المرئي ما تحته شان الاجسام الملونة فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر
فيها دون الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما وراءها فان صفحة البلور والزجاج الشفاف
يزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه
بانه لو كان جسما محسوسا لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال
به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه الا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة
بالدقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حاجبة لها عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان الضوء جسما لكان
حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا فكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة فلم يقع

الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والتالي باطل لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة
واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان
الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم ومما يقوي ذلك اي عدم كون الضوء جسما ان النور اذا دخل في البيت من الكوة
ثم سد دفعة واحدة فانه اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور لا يخرج من البيت لا قبل السد ولا بعده وهو
ظاهر ولا يعدم ذاته والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا يبقى ايضا على حاله الذي كان
عليه بل يعدم كيفيته التي كانت مبصرة وهو مرادنا فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء الزايلة بزواله هي
الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل لعدم التفاوت وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق
استنارت الدنيا اي وجه الارض وما يتصل بها في اللحظة وحركته اي حركة النور الفايض على الدنيا من الفلك
الرابع على وجه الارض لا تعقل فيها اي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك
مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انعدام الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين لما تقدم لا دليلين مستقلين
لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين احتج الخصم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضيء العالي
كالشمس والنار وكل منحدر متحرك ويتبعه اي يتبع الضوء المضيء في الحركة اي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح وينعكس الضوء
عما يلقاه اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء
حركة اصلا بل حركته وهم محض وتخيل باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه في المقابل اي حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيء
فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى القابل ولما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيء عال كالشمس مثلا تخيل انه ينحدر من العالي الى السافل
وهو باطل اذ لو كان منحدرا لرايناه في وسط المسافة فالصواب اذن انه تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثه
في الجسم القابل تابعا للوضع من المضيء اي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء من القابل
الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر ولما كان الضوء يحدث في مقابلة
المستضيء الذي وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته والمتوسط الذي هو هذا المستضيء بالغير شرط في حدوثه
اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء ظن ان ثمه انتقالا وحركة للضوء من المستضيء
الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلثة التي ذكروها في حركة الضوء ويرد ايضا عليهم الظل نقضا على دليلهم فانه
متحرك ومنتقل بانتقال المضيء مع الاتفاق على انه ليس جسما فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول من موضع ويحدث في آخر
على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا **فرع** على بطلان كون الضوء جسما من المعترفين بانه
اي الضوء ليس جسما بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو
الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد
ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زايدة على اللون الذي ظهر ظهورا
اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زايدة عليه فان رد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير و
بين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في
ذلك حتى قالوا ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولاشتداد ظهوره وبلوغه الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لا

لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراكه لما هو عليه في الغاية وهذا التقرير مبهم ويبطله انه اي القايل به اعترف ان ثمه امرا متجددا
على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه بالضوء فلا يكون الضوء الذي هو هذا المتجدد نفس اللون لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه
بهذا ولانه اي الضوء مشترك بين الالوان كلها فان السواد والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير مشاركة
في الماهية بل مخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها وفيهما اي هذين الوجهين المذكورين نظر اذ ربما يقول ذلك القايل الامر
المتجدد الذي اعترفت به لون بحيث فلا يكون الضوء زايدا على اللون وفيه بحث اذ يلزم حينئذ تجدد الالوان بحسب اشتداد
الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمعة في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين
قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زايدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان
زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة
النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون الضوء ظهور اللون معنى وانه عطف على اذ ربما اي ولانه يجوز
اشتراك الامور المخالفة في الماهية في امر ذاتي وعرضي فيجوز اشتراك الالوان المختلفة الحقايق في كونها ذات مراتب
اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي في البياض مماثل في الماهية للضوء الذي
في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زايدا عليه واذ قد بطل هذان
الوجهان فالمعتمد في الرد على هذا القايل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له
وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد
ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا
لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القايل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زايدة عليه بان الحس كلما
اذا ارتقى من الادنى الى الاعلى ظن ان هناك بريقا ولمعانا بانه يزول الضوء الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل مثل
اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى مضيئا شديدا ويضمحل ضوءه
في ضوء القمر ثم القمر فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها
وما هو اي ليس زوال الاضعف بالاقوى الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زواله بحسب نفس الامر بل الحس
الاضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قدرا من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زايدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج و
نظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذلك الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا
ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره قلنا هذا
تمثيل اي ايراد مثال غايته تجويز ان يكون ذلك الذي ذكرتموه اثرا في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها تابعا
بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زايدة على اللون وظهوره اذ قد تقرر ان الحس لا
ينفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون اللامع مثلا ضوءه مغايرا للونه الا انه لا يرى في ضوء
السراج **المقصد** الثاني في مراتبه اي مراتب الضوء ومطلقا القايم بالمضيء لذاته هو الضوء اي قد يخص
هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء لذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها كما في الشمس وما عدا القمر من الكواكب فانها مضيئة
لذواتها غير مستفيدة ضوءها من غيرها والقايم بالمضيء بغيره نورا اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الارض

المستضيئين بضوء الشمس واذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان قال الله تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل
للجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس
وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته
او بغيره فانحصرت مراتبه في ثلاثة وقد يغير الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر
وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة
المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول والثاني وله اي للظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما
في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الآخرين لكونه
مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم او
كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال
لاختلاف معداتها في القوة والضعف وكما نراه اي وكالظل الذي نراه يختلف في البيت شدة وضعفا بصغر الكوة
اي الثقبة النافذة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك
الظل اضعف وينقسم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير النهاية اي الى امور غير منحصرة في عدد
يمكن احصاؤه انقسام الكوة بحسب ابعادها في الصغر والكبر كذلك ولا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوة في المثال المذكور حتى
ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا **المقصد** الثالث هل يتكيف الهواء
بالضوء اولا واعلم اورده هنا لان ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء منهم من
منعه وجعل شرطه اي شرط التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه وما كان
لقائل ان يقول قد تقرر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله
فكل من الضوء واللون شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين
ويبطله اي يبطل قول المانع انا نرى في الصبح الافق مضيئا وما هو الا الهواء تكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء
البخارية المختلطة بالهواء والكلام في الهواء الصرف الخالي من الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء
بسبب كونها مستوية في الجملة ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل الطلوع
وبعد الغروب وفي افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة
الهواء بوجه آخر ايضا هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان
الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها احتج المانع بانه لو تكيف الهواء
به لاحس به اي بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز
ان يكون اللون شرطا في الاحساس فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهواء اما
غير ملون بالكلية واما له لون ضعيف جدا بحيث يكون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون
كافيا في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء وان جعل قبوله له مشروطا باللون **المقصد** الرابع ان ثمة شيئا
الضوء يترقرق اي يتلألأ ويلمع على بعض الاجسام المستنيرة كانه شيء يفيض منها اي من تلك الاجسام ويكاد يستر لونها

وهو اعني ذلك الشيء المترقرق له اي للجسم اما لذاته ويسمى شعاعا كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتي واما من غيره ويسمى
بريقا كما للمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء في ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق
والنور مستفادان من غيره **النوع الثالث** من المحسوسات المسموعات وهي الاصوات والحروف التي
هي كيفيات عارضة للاصوات ومباحثه اي مباحث هذا النوع الثالث قسمان القسم الاول في الصوت قدمه على الحروف
لكونه معروضا لها متقدما عليها بالطبع وفيه مقاصد الاول ان الصوت وان كان بديهي التصور كساير المحسوسات الا انه قد
اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو التموج اي تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت
هو القرع او القلع مع ان هذين سببان له بعيدان والحق كما اشرنا اليه ان ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما
توهموه فان التموج محسوس باللمس الا ترى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فافسده وانه قد يعرض من الرعد ان يدك
الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا في نفسه وايضا التموج حركة والصوت
ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات بمبصر
اصلا وسببه اي سبب الصوت القريب تموج الهواء وليس تموجه هذا حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم
وسكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل
التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات
الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازي
وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسألة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس تاما اما وجودا
فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور عدم
التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد
الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم
حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج المذكور قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس شديد
وانما كانا سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبين بعنف وينقاد له اي
لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء
لا يبقى له تموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب
لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته
على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه في السماء واذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان
متطابقان قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القرع
والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين
للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامع سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع
لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببين للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا
للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببين له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل

تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في
الآن **المقصد** الثاني ان الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله اليها
الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به اي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل
تعلقها به كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء
واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت
يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة ح وانما قلنا
ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة
طويلة ووضع طرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وان
كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وما هو الا لحصرها اي ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة الهواء
الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو
الثاني انا نعلم ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها
يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء
الحامل له وتحركه الى الجانب الذي تهب اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث
ان سماع الصوت يتأخر عن سببه اعني سبب الصوت تأخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفأس على الخشب من بعيد ونسمع صوته
الذي يوجد معه بل يتخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل
له في تلك المسافة حتى يصل الى صماخنا واعترض الامام الرازي بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه
متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد
جزما احتج على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول الهواء الحامل الى الحاسة بانا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا
وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء
ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكلمة المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيه اي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة
في الغاية باقيا على شكله الذي بسببه يتكيف بالكلمة المخصوصة موصلا لها الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول
لم يتصور ههنا سماع اصلا قلنا شرط بقاؤه على كيفيته اي شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتنوع على التموج
ولا بعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بها اي بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز
فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل
الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما احتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف
الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعها ايضا قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما
صورناه في كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها
الا سامع واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجاب بان الحامل لها هواء متعدد لكن الهواء الواصل
الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون

شرط السماع منتفيا **المقصد** الثالث الصوت موجود في الخارج اي في خارج الصماخ لا انه انما يحصل في
الصماخ على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا
الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والا اي وان لم يكن الصوت موجودا في
الخارج بل في داخل الصماخ فقط لم يدرك جهته اصلا لانه ما لم يوجد الا في داخله لم يدركه الا في تلك الحالة التي لا اثر
للجهة معها فوجب ان لا يدرك ان الصوت من اي جهة وصل الينا كما ان اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلاقيه وتصل
ذلك الشيء اليها لا في المسافة لم يميز عند لمسه جهة اي جهة ذلك الشيء الملموس ولم يدر انه من اي جهة اتانا لكنا ندرك
في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا
هناك ايضا ليتميز جهته وليس يلزم ان يكون ح بعيدا اعني لينافي ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول
الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناوله
وما في حكمها من القرب لذلك اي ولان الصوت موجود في خارج الصماخ يميز بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ
لو ان الاصوات موجودة في خارج الاصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد
هذا الدليل الثالث لابتنائه على ادراك الصوت في مكانه القريب والبعيد من السامع ينافي بظاهره اشتراط الاحساس
بالوصول لكن قال صاحب المعتمد انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ وذلك
يحصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة
والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه من الهواء الذي هو في
التي فيها ورد قال والحاصل انا عند عقلنا يرد علينا هواء قارع فيدرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر
لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبعه متلقيا في ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة مبدا
وروده فان كان بقي منه شيء متادا ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا
وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا على المبدا لم نعلم من قدر
البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي قريب
الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا
قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه يجب ان السامع
يتتبعه من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا
واذا لم تكن الجهة مدركة لم يمكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك
الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلم يكن
موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظ فان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت
حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة فيه
مما يدرك بالشم لا يقال انما ندرك جهة المتوجه منها اي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة
لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول ونميز بين القريب والبعيد لان اثر القريب اقوى من اثر البعيد فان

القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا
لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل الثاني لانا نجيب عن الاول
بان من سد احدى اذنيه التي يكون في جانب الصوت وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت
انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع
واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها ونجيب عن الثاني انه اى السامع
يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب فيبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان يشتبه علينا الحال في
القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون
احدهما قريبا والآخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك

المقصد الرابع الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار اعتبر الملاسة فيهما والمشهور
في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ورجع ذلك الهواء المصادم بهيئته لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون تشكله
في التموج باقيا على هيئته كالكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها فينبو الكرة عنه الى خلف رجع جواب اذا اى رجع ذلك الهواء القهقرى
فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم
وبعده فرعان على القول بوجود الصدى الاول الظاهر ان الصدى اى سبب الصدى تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول
وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يتموج الهواء
المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل
بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول كما ان التموج الاول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك
الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتموج الاول بعينه فيحمل ذلك
الصوت الاول الى السامع الا يرى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر الفرع
الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت صدى قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد ان يتموج الى
ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى
حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل بسبب مصادمته لما يقاومه
على احد الوجهين كما مر انما لكن قد لا يحس اى بالصدى اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى
في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما فلا يتميز بينهما اى بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الاتيان فيحس
بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقبابات الملس الصقيلة جدا واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء
الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التي ترمى الى شيء لين فلا يكون نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجوعه اى رجوع
الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف حتى يعسر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم
العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم ذلك من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما
لانه مستور كما في الصحراء ولذلك اى ولما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغني في الصحراء اضعف منه في المسقفات
اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في السقف فيقوى ويتضاعف صوته ح بالصدى المحسوس معه في زمان

واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى او لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس **القسم الثاني** في الحروف
وفيه مقاصد اربعة المقصد الاول عرفه ابن سينا بانه كيفية اى هيئة وصفة تعرض للصوت بها يمتاز اى بتلك الهيئة
يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول
قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضه له في طرفه وعروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية وهذا اشارة الى ما
ذكره الامام الرازي من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا
في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا يكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض
وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن
للزمان والنقطة للخط يعني ان عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وح يجوز ان يكون كل
واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال وقوله عن مثله في الحدة والثقل
ليخرج عن التعريف الحدة اى الزيرية والثقل اى البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما
ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل
صوت عما يشاركه فيه وقوله تميزا في المسموع ليخرج الغنة التي تظهر من تسرب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم
مع انطباق الشفتين والبحوحة التي هي غلظ الصوت الخارج عن الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين
صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركهما في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما في
المسموع من حيث هو مسموع وكذا بهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما
الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع وان كان يتميز بهما المسموع فان الطول
انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع
واما كون الصوت طيبا اى ملائما للطبع او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان اذ قد يختلف
هذه الامور اعني الغنة والبحوحة وكونهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة
للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده
بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي اتحاد
المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاء ليست
مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا
انسب بمباحث العربية قال المص وبالجملة فماهية الحرف اوضح من ذلك الذي ذكر في تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات
اقوى في افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن للسان تعريفها الا باضافات واعتبارات
لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقايقها وكان المقصود مما ذكر في تعريفها التنبيه على خواصها وصفاتها

المقصد الثاني الحروف تنقسم من وجوه الاول ان الحرف اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف
المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان
الضم مجانس للواو والكسر للياء والفتح للالف واما صامتة وهي ما سواها اى ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد

يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا
يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي
واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبلها
من جنسه الوجه الثاني ان الحروف اما زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين فان المصوتة زمانية
عارضة للصوت باقية مع زمانها بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظايره مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار عن الحس
على الظن انها زمانية ايضا واما آنية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد
الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت وفرط وولد او في اوله كما في لفظ تراب وطرب ودول او في آن يتوسطهما
كما اذا وقعت بين الصوامت في اواسط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان
كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف واما آنية تشبه الزمانية
وهي ان يتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء التي
في اجزاء الراء مثلا راءات متوالية كل واحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيازها فظنها حرفا زمانيا وكذا
الحال في الحاء والخاء الوجه الثالث ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة
والسكون كالباءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة واما متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان
مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة فانهما متفقتان
في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض الذي هو الحركة والسكون **المقصد** الثالث في انه هل يمكن الابتداء
بالساكن الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعني
بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكنا ان
يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء من المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا
لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في ان الابتداء بالساكن ان يبتدئ في التلفظ بالساكن الصامت قد منعه اي امكان الابتداء به قوم
للتجربة اي زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدئ في التلفظ بالساكن
الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما وجوزه آخرون
لان ذلك اي عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك
لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع كلفة وبشاعة ولذلك
ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز اي الابتداء بالساكن في لغة اخرى كما في لغة خوارزمية مثلا فانا
نرى في الخارج اهلها كثيرا الا يرى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المخالفة المعتبرة في اللغات باسرها ومنهم
من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم واما
الابتداء بالحروف المصوتة فانما امتنع من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور
وقوعها في مبدا الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة **المقصد** الرابع في انه هل يمكن الجمع بين الساكنين
الساكنان اما صامت مدغم في مثله وقبله مصوت كدواب ولا الضالين فيجوز جمعهما اتفاقا واما الصامتان او صامت غير مدغم

قبله مصوت فجوزه اي جمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد وعمرو بل جوزوا ايضا جمع ساكنين
صامتين قبلهما مصوت فيجتمع ثلاث سواكن كما يقال بالفارسية كارد وگوشت ومنهم من منعه وجعل
ثمة اي فيما ذكر من الصور حركة مختلسة خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما
اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض
المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف
في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات
لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت بل كان صامتا
آخر لجعل المصوت بحاله لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات
باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة
فقد جعل الحركات داخلة في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف
المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة بوجهين الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحسا آني والحركة
زمانية والآن متقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود الثاني كان سابقا على ما يحدث
فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة لا بد لنفيه من دليل الثاني
ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج
والتالي باطل لانا نجد في انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكننا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه
ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الآخر بل يوجدا معا على
انا نقول جاز ان يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث لا يخلو عنه فلا يثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف
وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت المتقدم على
المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال **النوع الرابع** من الكيفيات المحسوسة
المذوقات المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيهما اكثر
ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على ان اتم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به عما يفسده
ويفسد مزاجه ثم ان الذوق الذي يستعين به على ما يغتذي به ويحفظ به اعتداله فكان رديفا له وايضا ادراك
القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد
يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فيدركهما معا كطعم واحد
من غير تميز في الاحساس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان تفرقه وسخونة وله اثر ذوقي ايضا فلا
يتميز احدهما عن الآخر وهي الطعوم وفيها اي في الطعوم مقصدان الاول اصولها اي بسايطها تسعة حاصلة من
ضرب ثلاثة في ثلاثة وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن
قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل و
القابل اما لطيف او كثيف او معتدل واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام اربعة تسعة فيقسم

الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا
المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل
واحد من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن
التسعة والعشرة وايضا الحرارة والقرع والحنظل البينة تحكم كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا
الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض و
العفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما يأتي يقبض ظاهر اللسان
وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان
ولا امارة يفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المص ذكر في كيفية الحدوث
مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال فالحار اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب او الا
الحار كما يتبادر عن العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفيتها التي هي آلة في فاعليتها يفعل كيفية
غير ملائمة للاجسام التي يدركها اذ من شأنه التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان
التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل
من تأثيرها كما اشار اليه بقوله ففي الكثيف اي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة
فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال
لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها
عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة ويفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى
فلا جرم يكون تلك الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحار في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا
الا انها تكون في عدم الملائمة دونه اي دون ما ذكر اولا وهي اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف الحرافة
اذ يفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غايصا يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من النفوذ
فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة
فيه في غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي بينهما اي بين
المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف
فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من ان يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم
الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولذلك اي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة
الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اي يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريب
من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه اي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما انه اذا اخذ لطيف الرماد المر
وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او
عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت
ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء

ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبارد يفعل كالحار كيفية غير ملائمة اذ من شأنه التكثيف
الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة
التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة في عدم
الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله ففي الكثيف اي فيفعل البارد
في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع
اجزاء البرودة ويؤثر فيه تأثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي يقرب من المرارة
في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة وينفذ في اعماقه ويكثفه
تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير
ايضا وهي الحموضة والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه اي الفاعل البارد يكثف اي القابل اللطيف ببرودته ويغوص
فيه بلطافته اي بسبب لطافته فيتضاعف فيكون عدم ملائمته اي عدم ملائمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف
بين بين ولا يخفى عليك ان الصواب تبديلها باقل كما اشرنا اليه ولذلك اي ولان الحموضة تحدث من فعل
البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائيه ولطافة واعتدل قليلا باسخان
الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البارد في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة
لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه
كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة
فاليه اشار بقوله اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فيتنفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره
فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحار والبارد يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا
يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم وهو اي ما يحدث من
فعله في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر
تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي
هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وهو في اللطيف الدسومة لقلة
المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه فيفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحدث منه بكيفية ضعيفة
ملائمة هي الدسومة وهو في القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تأثيرها في القابل
المعتدل اقل من تأثيرها في الكثيف واكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب ان يكون هناك كيفية ملائمة هي اضعف من
الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه
بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التأثير اي تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا
بكيفيته اي طعمه فلا يحصل به اي بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف
ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة
طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا او يقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام

البسط ويسمى هذه تفاهة حقيقية والمتقشف بهضم التفاهة يسمى تقشفا ومسيخا ويقال ايضا لكون الجسم بحيث لا يحس
بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه اى من ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة اى الخالية فى نفسها عن الطعوم
كلها التى هى آلة للادراك بالقوة الذايقة كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل فى تحليله احس منه بطعم قوى
حاد كما يتخذ اى يجعل الصفر نجارا او اجزاء صغارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية بهذا وقد توهم بعضهم
ان المعدود فى الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة فى الموجهات ولذلك
تركها الامام الرازى فقال بسايط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط
ورد عليه بان هذا ابطله ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة فى الهندبا وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة
ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة كما عرفت من
سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة فى السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول
وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التى تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت
قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص
لكنه فى الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه
اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك
الشاهترج وبعض القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك
واجابوا بان غلبة البرد على المر او الدسم وغلبة الحرارة على الحلو او الدسم انما هو لتركب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما العارض
او رثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية

المقصد الثانى فى ضم الطعوم المذكورة يعنى الطعوم البسيطة
كما مر وتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب تركيب من اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التى لا تحصر
عددها فاذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسايط واما بحسب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة
فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسايط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان
كل واحد من التركيب اى التركيبين المذكورين كثير غير منحصر فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة وقد يفعل بعض
الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقضا على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل
المذكورين كما ان الافيون مثلا مع مرارته يبرد تبريدا عظيما فيتخيل انه بارد فينتقض به ما ذكرناه من ان فاعل
المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله فربما كان ذلك التبريد لانه اى الافيون بحرارته وسخونته يبسط
الروح ويحلله ايضا اذ من شأن الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا انحل بعض من الروح الحامل للحرارة
الغريزية وانبسط بعضه الباقى حتى خلا مركزها اى مركز الروح فانه يجوز ثانيه فيحصل بالعرض منه اى من الافيون
تبريد فانه لما زال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطبايعها الى تبريد فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى
يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر زال عنه الافيون بحرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا وليكن هذه العادة
على ذكر منك فانها ستنفعك فى مواضع عديدة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة كالبشاعة المركبة من مرارة وقبض
كما فى الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به وكالزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة

كما فى السبخة والشجة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ وكالمركب من
من المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة فى الهندبا كما مر قال الامام الرازى هذه
الطعوم هل هى كيفيات حقيقية او خيالية لا يبعد ان يقال ان بعض الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما يحدث ذوقا تحدث
بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتاثير اللمسى امر واحد لا يتميز فى الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه
ان يكون طعم من الطعوم يصحبه فى بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى
ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق ان الطعوم المذكورة حقائق
متعددة متكثرة فى انفسها بل يجوز ان يكون تعدد حقايقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجمل المص هذا المعنى فى قوله وربما ينضم اليها
اى الى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما كطعم واحد متميز عن ساير الطعوم وذلك
كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة وكاجتماع تكثيف وتجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع
ذلك عفوصة واذا كان هذا محتملا بل واقعا فى بعض الصور فلا يؤمننا ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل فى جميع
المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما فى بعض المواضع

النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة فى المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار
الملائمة والمنافرة فيقال للملائم طيب وللمنافر منتن الثانى بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رايحة حلوة او رايحة حامضة
الثالث بالاضافة الى محالها كرايحة الورد والتفاح وانواع الروايح غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير منحصرة
كمراتب الطعوم وغيرها

الفصل الثانى من الفصول الاربعة التى هى من اقسام الكيفيات فى الكيفيات
النفسانية اى المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك
الكيفيات توجد فى الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة
والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات
لم يجعلها مندرجة فى جنس الكيف ولا فى الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها
من هذه الكيفيات توجد فى النبات بحسب قوة الغاذية والمنمية كما يرد عليك ذلك فى مباحثها فان كانت الكيفية النفسانية
راسخة فى موضوعها اى مستحكمة فيه بحيث لا يزول عنه اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة والا وان لم تكن راسخة فيه سميت
حالا لقبولها التغير والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج الا
ترى ان الكيفية النفسانية الواقعة بالشخص كالكتابة مثلا تكون فى ابتداء حصولها حالا واذا اشتدت زمانا واستحكمت صارت
هى بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا فالحال لو اكمل ملكة فالها قبل استحكامها كانت حالا وليست كل حال
تصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افرادها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتعاقب
بذلك حال الموضوع فى تمكن الكيفية فيه حتى ينتهى الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا
بشخصه بل بنوعه وهى اى الكيفيات النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة انواع خمسة كثيرة المباحث فذكر اولا الحيوة
ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات من اللذة والالم وغيرهما

النوع الاول الحيوة قدمها على سائر
الانواع لانها اصل لها وشرط لها وفيها اى فى الحيوة مقاصد ثلثة الاول فى تعريفها الحيوة قوة تتبع تلك القوة

اعتدال النوع ومعنى ذلك ان لكل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج
من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما يأتي تفصيله انشاء الله تعالى فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال
النوعي وتفيض بمعنى اي من تلك القوة ساير القوى الحيوانية كقوتي الحس والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل في مركب
عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع حيواني فاض عليه من المبدأ قوة الحيوة ثم انبعث منها قوى اخرى اعني الحواس الظاهرة والباطنة و
القوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحيوة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى
الموجودة في الحيوان وقد يتوهم ان الحيوة هي قوة الحس والحركة الارادية ومع التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه
القوى كما ذكرنا ولذلك قال ابن سينا في كليات القانون دفعا لهذا التوهم انها اي الحيوة غير قوة الحس والحركة وغير قوة
التغذية والتنمية ويدل عليه اي على التغاير المذكور انها اي الحيوة توجد للعضو المفلوج من الاعضاء اذ هي الحافظة في الحيوان للاجزاء
العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى الا ترى ان عضو الميت يتسارع اليه هذه الامور وليس له اي
للعضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذلك الحال في العضو الذابل فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحيوة فيه
فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية
فيدل عليها قوله وتوجد اي الحيوة في العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا
توجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه فقد وجد كل واحدة من الحيوة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا متغايرتين
قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس
القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يخصه
من الآثار المطلوبة منه والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نسلم ان القوى اي ان قوة الحس والحركة مفقودة في العضو المفلوج
وان قوة التغذية مفقودة في العضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اي الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنها اي عن
القوة الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود في العضو المفلوج هو الفعل يعني الاحساس والحركة الارادية
وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لهما مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضي وكذلك المفقود
في العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها ولا نسلم ايضا ان ما هو قوة التغذية في الحي
موجود في النبات حتى يلزم من مغايرة الحيوة الغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك لجواز ان يكون قوة التغذية
في النبات مخالفة بالحقيقة لها اي لقوة التغذية في الحي وليس يلزم من اشتراكهما اي القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة
اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل او غيره

المقصد الثاني في شرط الحيوة

الحيوة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة بذلك الجسم كيفيات تتبعها اي تتبع هذه الكيفيات
تلك الصورة المخصوصة من اعتدال المزاج حاصل وغيره فانهم زعموا انه لا بد في الحيوة من جسم مركب من العناصر الاربعة ومن مزاج
معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى تفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني
المتولد من لطافة الاخلاط الحامل لقوة الحيوة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني
على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب
زالت الحيوة وانتقضت البنية وانحلت الصورة كما نشاهد ذلك في الحيوانات بساعة الجرح وكذا الحيوة عند المعتزلة

مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل هي مبلغ من الاجزاء اي تركيب بدن الحيوان عما هو اقل منها
تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة بجوهر واحد ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترط اي لا نشترط البنية المخصوصة في الحيوة
بل نجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى بوجه من وجوه الانقسام والتجزي والذي يبطل مذهبهم اي مذهب
الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة انه اي الشأن على تقدير الاشتراط اما ان يقوم بالجزئين حيوة واحدة فيلزم قيام
العرض الواحد بالكثير وانه محال كما مر واما ان يقوم بكل جزء منها حيوة على حدة وح فاما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام
الحيوة به مشروطا بالآخر فيلزم الدور لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذلك وبالعكس او يكون احدهما في قيام
الحيوة به مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم الترجيح من غير مرجح وذلك لان الجزئين اعني الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك
الحيوتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت او لا يكون شيء منهما في قيام الحيوة به مشروطا بالآخر وهو المطلوب
اعني عدم اشتراط الحيوة بالبنية والجواب عن هذا الاستدلال انك اذا اردت بقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انها تقوم
بكل واحد منهما فذلك مما لا شك في استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو ان يقوم الحيوة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت
به ما يتناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا
والا فلا وايضا قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس باطل فيجوز ههنا ان قيام الحيوة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فيهما
متلازمان بحسب المعية لا بالتقدم فلا محذور وعلى انا نقول قيام الحيوة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لا بقيام الحيوة بالآخر
فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمت في الاولوية فانه تعالى فاعل مختار
ايضا ان اريد انه لا رجحان في شيء من احد الجانبين في نفس الامر منع اذ يجوز ان يكون هناك رجحان باعث اما من احد الجانبين
او من احدى الحيوتين او من خارج وان اريد انه لا رجحان عندنا لم يفد لان عدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل
اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحيوة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة باحد
الجزئين وان كان مشروطا ببقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو
المقصود بالبنية وحقيقته ما مر آنفا

المقصد الثالث فيما يقابل الحيوة

الموت عدم الحيوة عما من شأنه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل العدم والملكة وقيل
الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحيوة لكونه بمعنى الايجاد ولا يتصور الايجاد
لا وجود له والجواب ان الخلق ههنا معناه التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات
والله اعلم

النوع الثاني

من الانواع الخمسة العلم وفيه مقاصد ستة عشر الاول العلم لا بد فيه من اضافة اي
نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اي ما ذكرناه
من الاضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء عالما بآخر
ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقيل هو اي العلم صفة حقيقية ذات تعلق والقائل به جماعة من
الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المص فلا تغفل
وعلى قول هؤلاء فثمة امران العلم وهو تلك الصفة والعالمية اي ذلك التعلق واثبت القاضي الباقلاني العلم الذي هو صفة
موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده واثبت معهما تعلقا فاما للعلم فقط او للعالمية فقط فههنا ثلثة امور العلم

والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما وان لهما معا فهنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقهما وقال الحكماء العلم هو الوجود
الذهني اي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة واراد وابه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم
جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى
ان العلم هو الوجود الذهني اذ قد نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال
الهندسية الا يرى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا في ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما ان
التعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم
ههنا في الخارج فاذن لا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وهو اي ذلك الامر الموجود في الذهن هو العلم واما التعلق
المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه
من حيث هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على
هذه الحالة وجب ان يكون العلم بساير المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية ثم ان الامر الموجود
في الذهن قد يطابقه امر في الخارج بان يكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا
وقد لا يطابقه بان لا يكون تلك الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اي اعتبار المطابقة يلحقه اي ذلك الامر
الموجود الذهني الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظايرها فان الماهية اذا وجدت في
الخارج لم تخل عن امور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتحقق به فلا يكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن
ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الموجود الذهني بمجرد حصوله فيه ملحوظ
من حيث هو هو من هذه الحيثية كونه يكون له مطابق في الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجري عليه
احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله واما من حيث هو هو موجود في الذهن فلا حكم له
اي لا يمكن للعقل ان يحكم من هذه الحيثية الا بان يتصور مرة ثانية من حيث انه في الذهن فيحكم عليه باحكام اخر مخالفة
للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والوصفية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها ويسمى مثل ذلك
معقولات ثانية ومحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لان يحكم عليها
بامور لا تعرض لها الا في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا
في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم
الماهية من حيث هي فهي عارضة لها في الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت
العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة في الذهن اذا
اخذت من حيث هي ذهنية كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية ماخوذة من الممتنع
او الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون ممتنعة وقد لا تكون
الا ان الحكم بامتناعها وامكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن قال المتكلمون سوى كون العلم عبارة عن
الوجود الذهني باطل لوجهين الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول في ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض
وحكم بتضادهما يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى للاسود والابيض

الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا يجمع الضدان في محل
واحد وهو سفسطة الوجه الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا فهو معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة
محضة وجواب الوجه الاول انه انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض اي ماهيتهما موجودة
بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للآثار الخارجية ومظهر للاحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود
الظلي المسمى بالوجود الذهني اذ قد علمت في مباحث الوجود الذهني انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية المتصفة
بوجود غير اصيل وعلمت ايضا انها اي الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة بوجودات اصيلة في
اللوازم التي تكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصه مدخل فيها كما نبهت له من قبل وكون المحل اسود وابيض
وكذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين
وجواب الوجه الثاني ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع مما
الحصول في اذهاننا لا ماهيتهما اذ ليس فيها ما يمنع من حصولها فيها وهذا الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين
غلط وقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية اي لفظها تطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة
بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجي فظن امرا واحدا وبني عليه
اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن وربما جعلوه اي الحكماء العلم امرا عدميا فقالوا هو تجرد
العالم والمعلوم من المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية
مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا باس
بخروج ادراكات الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث
السابقة قال الامام في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث بين ان كون الباري
عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم في مقولة الكيف
بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته و
لغير ذاته ليس الا حضور صورة عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول
وحيث زعم ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صورة كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون
العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم بالضرورة
علمنا بالسماء والارض ووجدنا وجود لذاتنا والامنا ويميزها عن ساير الاحوال النفسانية وذلك يتوقف
على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية
المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدما
لكان عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه
عدميا واما الجهل المركب فهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما معا كما في الجماد لا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد
عن المادة لانا نقول قد نعقل كون الشيء مجردا وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما وايضا
يصح ان يقال في الشيء انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون

الآخر واذا لم يكن تلك الحال عدمية فهي وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية فاما ان يكون نفس الصورة المساوية
لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية شيء
آخر بل هو حصول خاص اعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم
ليس نفس الحصول واما ان يكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك مما لم يقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة
فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشيء والمشعور واما انه هل
يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية
العلم هذا ما لخص من كلامه ولا يخفى عليك ما فيه واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه
الاشكال في علم الشيء بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع
المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع
عينيين متماثلين وايضا فانها قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول
احدهما في الآخر واخرى بان علم الشيء بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم بهما حاضر عند العالم
بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العاقل
والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا يتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير
بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لان يكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من
حيث انها صالحة لان يكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم
اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما
باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا
صورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود
المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن **المقصد** الثاني العلم الواحد الحادث قيده بالحدوث لان
العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين اي على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في ان العلم
الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة فيه مذاهب اربعة الاول لبعض اصحابنا من الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم الله
فانه علم واحد يتعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا تمثيل وقياس للشاهد على الغائب بلا جامع فيكون باطلا وايضا
يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتي
مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة في ذلك متعذر الثاني وهو
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم من جواز
تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات
لا تتناهى وهو باطل قطعا وقد عرفته وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي
شيئا والحجة بهذه الجهة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين
واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى وايضا فلا يستند احدهما مستند الآخر هذا دليل ثان على المذهب الثاني

وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشيء يسد مسد نفسه والتالي باطل
فان التعلق بالمعلوم داخل في حقيقته اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون
التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر ونقض هذا الدليل
الثاني بعلم الله فانه جاز فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة وبساير اي ونقض بساير الهويات المتعلقة باشياء متعددة
كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى
غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان يكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص
سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر الثالث مذهب ابي الحسن الباهلي من الاشاعرة وهو انه لا يجوز تعلقه اي
تعلق العلم الواحد بنظريين اي بمعلومين نظريين لانه يستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة الوجدانية
ويجوز تعلقه بغيرهما من المعلومين الضروريين كما في المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن
اجتماع النظرين فهو ما ذكره بقوله قلنا قد نعلمهما اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فانه اذا كان
العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع
وهو مختار القاضي وامام الحرمين انه لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان
عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاكه عن
نفسه اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا انما يلزم ما ذكرتم اذا
جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ للقائل ان يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين
العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله قد يعلم ما ذكرتم اعني المعلومين اللذين
يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز ذلك الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك
لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في اخرى ولا يلزم من ذلك اي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة
وتعلق علمين بهما اخرى الاستغناء عن تعدد الصفات بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد
والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة
لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وح جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات
صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكرتموه من الاستدلال عليل ايضا كما تم
خال عن الجامع لجواز ان يكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين مختلفين كالعالمية
والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد
فان العلم بمضادة الشيء للآخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اياه وكذا الحال في الاختلاف والتماثل وساير الاضافات
فقد تعلق بهما علم واحد اي يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام
العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على
طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون
بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضى الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك

فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة بيد لا تدل على انه لا يتم وللمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى
اهل البيت ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين وان كان
الى احد منا لا يعلم علمه به اي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به ثم انه يعلم ايضا
علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم وهلم جرا فيتحقق معلومات غير متناهية فلو لم يجز ان يكون عدة من هذه
المعلومات معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة لزم ان يكون لواحد منا اذا علم شيئا واحدا علوم غير متناهية
وانه يجد الوجدان بحقيقة اي يشهد بكونه محالا والجواب انا لا نم ان العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ قد يعلم الشيء ولا
يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان الموجود في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان
يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه في الذهن وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع
بانقطاع الاعتبار ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ تجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان
الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبني عليه ما بني واما قول من قال يعني به
الآمدي فانه قال الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين العلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة التي هي التعلق لا تتصور
الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشيء الى نفسه الا انه
مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل
تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه قال الامام الرازي والمختار عندي ان
الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم واحد
بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة تتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة
عن حقيقة الصفة لا تجعل الصفة متكثرة في ذاتها قال المص واعلم ان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي مما
يناقش فيه يعني انا اذا نظرنا ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة
يعني ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه
الامكان الخارجي بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه في
نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل
بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشيء لان المضادة المخصوصة مفهوم
متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق
جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من ان الاختلاف
في تعلق العلم الواحد بمتعدد على التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة و
ليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل **المقصد** الثالث الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق
سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على
خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد للعلم لصدق حد
الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي كثير منهم

هو اي الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو مماثل له وامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما
لوجهين الاول التميز بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق وهي اي تلك النسبة المميزة بينهما مطابقة او لا مطابقة فان العلم مطابق لمتعلقه
والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين لان النسبة متأخرة عن طرفيها فيكون خارجة عنهما والامتياز
بالامور الخارجة لا يوجب الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه الثاني
ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح
الى المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة ضرورة ثم انه كان اي ذلك الاعتقاد اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا و
الانقلاب من شيء الى آخر لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احدهما
الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمختلفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب
الحقائق وهو ممتنع وايضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض
قال الامدي في جوابهم بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من اختلاف
فيهما اي في اخص الصفات الاختلاف في الذات لما مر من ان المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس واجاب الآمدي بعبارة
اخرى وهي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير
متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل
العلم **المقصد** الرابع الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه
ان يكون عالما ولا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وكأنه جهل بسيط سببه عدم
استثبات التصور اي العلم تصورا كان او تصديقا فانه اذا لم يستحكم التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت
مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه وعاد
الى التصور الاول وكذا الغفلة يقرب من الجهل ايضا ويفهم منها اي من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذا الذهول
يقرب منه وقيل سببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال الله تعالى يوم تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من
السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها
في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة
لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما
فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات وليس اي الجهل ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها
لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته دائما
العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة **المقصد** الخامس ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ
الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذلك
الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهو جعل الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة
والنظر الذي يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما
ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما

بالبصر لم يكن هناك فرق وكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها
وللشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه اي كون ادراك الحواس علما كما لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس وله
مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة
لافراد مخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في ان حقيقة ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا
او لا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه لانا نقول يكفينا
في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار وايضا فانما يتم
استدلالا اي استدلال الخصم على الجمهور لو امكن العلم بمتعلقه اي بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا
يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجسم
الفلاني مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما
يتعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط ناش من عدم الفرق بين الادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي و
ذلك لا يخفى على ذي مسكة

المقصد

السادس فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية الحكماء قالوا
الصور العقلية تغاير عن الخارجية مع التساوي في نفس الماهية بوجوه الاول انها اي الصور العقلية غير متمانعة في الحلول اذ يجوز
حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا
المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل ان يتصور معها بصورة اخرى بل الصورة العقلية متعاونة في الحلول فان
النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسيرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي
وسهل انتقاشها به الثاني تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات و
الارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها الثالث
لا يمحى الضعيف بالقوي يعني ان الصورة للكيفية الضعيفة لا يزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها
بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة فيها تمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع الصورة العقلية اذا
حصلت في العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها
واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابدا واذا زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن
الفروق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف
الخارجية ثم انهم ذكروا في معنى كون الصورة الانسانية المعقولة امرا كليا امرين الاول ان اسم الانسان مثلا لافراده ليس
باشتراك اللفظ ضرورة مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة بل هو اي مدلول اسم الانسان
معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه اي في ذلك المعنى
المشترك المشخصات التي تمايز بها افراده بعضها عن بعض والا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات
كلها خارجة عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت صورة الانسانية اي صورة ذلك المعنى المشترك مجردة عن المشخصات
التي هي عوارض غريبة ولواحق خارجة كانت تلك الصورة كلية على معنى انها تكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر و
سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله اي كل واحد من تلك الافراد اذا اخذ في الخيال وجرد عن مشخصاته كانت

تلك الصورة النوعية اعني صورة المعنى المشترك هي بعينها الاثر الحاصل منه اي ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته لا تختلف
تلك الصورة باختلاف الافراد التي تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتاثرت منه بذلك الاثر المجرد عن
العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها تاثير آخر واذا كان هذا المتاخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر
من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل في القوة العاقلة بالتجرد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان
وهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة في القوة العاقلة
صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة في نفس
اخرى فكيف يكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت في نفسها لا مع
عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمة زيد في المطابقة شيء آخر وهو ان تلك الصورة المأخوذة من هذه
الحيثية المذكورة اذا فرضت في الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها بهذا
المعنى لا ينافي جزئيتها من حيث انها هوية متشخصة بتشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا يقال كما ان الصورة العقلية تطابق
افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان المطابقة لا يتصور الا بين شيئين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا
لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية
عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متاصلة في الوجود لما هي ظل لها واعلم ان ما ذكر في تصوير
المطابقة التي هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه في سائر الكليات قيست الى
حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها او جعل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة
المشخصات في التجريد عنها الثاني من الامرين اللذين ذكروهما في معنى الكلية ان المعلوم بها اي بالصورة العقلية امر
كلي فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلي ما علم بها وهذا الامر الثاني يليق بمن يرى
العلم غير الصورة الذهنية المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه انه صورة ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام
ان القائلين بالصور فرقتان فرقة تدعي ان تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات
المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى
قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني ويكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها
ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها
في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كان يقال مثلا النار موجودة
في الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات
وكنا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح
ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المص الى ان القول بان الصورة
العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان
ذاتا فقوله يرى العلم غير الصورة الذهنية اراد به ما ذكرناه من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساويات للمعلومات
في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فمحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصورة الذهنية ولو

صح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع آخره الذي سياتي بلا حاجة الى تاويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المص وفيه اي في الامر
الثاني المبني على راي الفرقة الثانية نظر قد نبهناك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك في المقصد الاول من هذا النوع الذي
نحن فيه الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم وذلك لانا نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه حصل بيننا
وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة
واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان
يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج ههنا
الى زيادة بيان فاستمع لما يتلى عليك ليس اذا كان المعلوم مغايرا للعلم وامرا ورا ما في الذهن كان حصوله اي حصول المعلوم
وثبوته في الخارج لانه لا بد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا
فيكون شخصا اي موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه متاصلا في الوجود وهو ينافي الكلية فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم
لم يتصف بالكلية اصلا واذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها ثم
الآن يصار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا طابع لا كارتسام
الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية ومن الارتسام
في غير العقل ينافي الوجود الذهني في النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها
لا اصليا ولا ظليا وهو اعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس
ماهيات المعلومات حتى يصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها ويتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يمكن ارتسامها فيها عينيا
كان ارتسامها عقليا ويتحد العلم والمعلوم هناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المط هكذا
حقق المقال على هذا المنوال وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون **المقصد** الرابع العلم ينقسم الى تفصيلي
وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اي اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد والى اجمالي كمن يعلم
مسئلة فيسال عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة بارمتها في ذهنه دفعة واحدة وهو اي ذلك الشخص المسئول متصور
في ذلك الزمان للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم
بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها ثم ياخذ في تقريره اي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد
ففي ذهنه حال ما سئل امر بسيط هو مبدأ التفاصيل الحاصلة في ثاني الحال والفرق بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال
وبين حالة الجهل السابقة قبل السؤال وملاحظة التفصيل المتفرعة على التقرير ضرورية وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا
بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل للنفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك
قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت
الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرا تارة دفعة
فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه اي اجزاء ذلك النعم ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه اي النعم
ويفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان
فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت مثل مغايرة الحالتين فيها ايضا

قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت
امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة
بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات
المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويتمايز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور
متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور
اجزاؤه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور
تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة
الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل
تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية
باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار داخل فيها مقيسة الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السؤال
عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء
يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في
تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا علمنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا
وحقيقتها مجهولة الى ان نعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة
اقول ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في
الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه
فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت
مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع
حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما
بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى و
اكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم
عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار
عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون
معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة
لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا
على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان نحكم على تلك الافراد دونه وليكن هذه المعاني قربا
ما مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة فرعان الاول العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل
يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان شرط فيه اي في العلم الاجمالي

الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا امتنع فان قيل فيبقى عنه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو اي
ذلك العلم الممتنع عنه تعالى هو العلم المقرون بالجهل وهذا المقيد يجب انتفاؤه عنه تعالى وبالجملة فالممتنع عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع
الجهل وانه لا يوجب نفي اصل العلم بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى الفرع الثاني المشهور ان الشيء الواحد
قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي الباقلاني المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان متغايران
قطعا وان كان احدهما عارضا للآخر كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث
كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته او بينهما تعلق آخر سوى تعلق العروض على احد الوجهين اي تعلق كان
من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والانفصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول
بل تغايرهما والتسمية مجاز يعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق
على هذه الصور انها من قبيل كون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز
والتسامح ولا منازعة فيه اي في الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولكن يشتبه عليك بما اسلفناه لك ان عارض الشيء
قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء
وح يكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من
حيثية اخرى ولا استحالة فيه وعلى هذا الذي ذكره القاضي استدل الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل
فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه آخر والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه
والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي والجواب ان
الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون
ذلك العلم في نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما حققناه وليس الاجمال بان يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من آخر
واذا اتفق هذا الشيء معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما
قررناه يتضح ان الفرع الثاني ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالي كانه قيل هل هو من قبيل العلم بالشيء من وجه دون
وجه **المقصد** الثامن قال بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة
كما اذا كان في يد زيد اثنان فيعلم انه زوج هو اي ما في يده او فرد فانا نعلم في هذه الحالة ان كل اثنين زوج
وهذا الذي في يده اثنان في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه فنعلم في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة
من الفعل وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة تحت الكليات منها فانها معلومة
بالقوة قبل ان ينتبه الاندراج واما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالفعل فالنتيجة في الشكل الاول حاصلة في احدى
المقدمتين اعني كبراه حصولا بالقوة ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام
الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام
الجزئية فروعا لها **المقصد** التاسع العلم اما فعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كما نتصور امرا
مثل السرير مثلا ثم نوجده واما انفعالي مستفاد من الوجود الخارجي كما نوجد امرا في الخارج مثل الارض والسماء
ثم نتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها اي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية

والعلم الانفعالي كلي يتفرع على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه
ليس من قبيل العلم ومبني على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علمه تعالى بمصنوعاته علم فعلي لانه السبب لوجود
الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الالات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا
ولذلك يتخلف صدور معلوماتنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى
الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية
الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار
كما سيرد عليك انشاء الله تعالى **المقصد** العاشر قالوا اي الحكماء مراتب العقل اي التعقل للنفس الناطقة
الانسانية اربع الاولى العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن
الفعل كما للاطفال فان لهم في حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا
لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور
كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وانه
اي العلم بالضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه
بزمان معين وما هو اي ذلك الشرط الحادث الا الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات و
المباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها
الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية ولا نريد
بذلك اي بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد اما لفقد شرط التصور كحس و
وجدان كالاكمه الفاقد للعين في اصل الخلقة والعنين الفاقد لقوة المجامعة لا يتصوران ماهية اللون
التي يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع التي يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها او لفقد شرط
للتصديق مع كاحدهما اي الحس والوجدان في القضايا الحسية فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى
ذلك الحس او القضايا الوجدانية فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا وكتصور الطرفين هذا عطف على قوله كاحدهما
فان تصور الطرفين والنسبة شرط في البديهيات اي الاوليات التي هي اقوى الضروريات واقلها شرطا
فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط اخر ايضا
المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورته النفس
بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له
اذا صار طريق الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر من انه حصول النظريات له و
صيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا
لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة
الى فكر المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التي ادركها بحيث لا يغيب عنه وهل
يمكن ذلك اي حضورها باسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية والانسان في جلباب من بدنه ام لا

فيه تردد اذ يجوز عند العقل ان يجرد بعض النفوس الكاملة عن العلايق البدنية تجردا تاما بحيث يشاهد معقولاتها دفعة واحدة كانها ملمعة برق ثم ترتقي عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى يصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون في الدار الآخرة واعلم ان تغير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع معتبرة بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظري واحد هو ان يكون مشاهدا للقوة العاقلة ولا تسعه وقوعه في هذه الحيوة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي المراتب وسايل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولاني استعداد بعيد والعقل بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه ممنوا بشواغل بدنه لا يتأتى له استيفاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد من استعداد يتوصل الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا **المقصد** الحادي عشر العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة واذ ان لفظ العقل يطلق على معان فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها فيما سبق العلم بذلك البعض العقل بالملكة وانما اثبت البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذي سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعري وزادت المعتزلة في العلوم التي فسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات بناء على اصلهم واحتج الشيخ عليه اي على ما ذكره بانه اي العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما اما من الجانبين او من احدهما وهو محال اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو العلم وليس العقل العلم بالنظريات لانه اي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اي العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها اي بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا في المقصد العاشر من ان الضروريات قد يفقد لفقد شرط من شرائطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه لا نم انه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول في الحيز فانهما متغايران ولا مجال للانفكاك بينهما قال الامام الرازي والظاهر انه اي العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال وقع في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذي لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفي التالي في دليل الشيخ كما لم يتم الملازمة ايضا **المقصد** الثاني عشر كل علمين تعلقا بمعلومين فهما اي ذانك العلمان مختلفان عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء تماثل اي المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد والا اي وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الآخر قال الآمدي هذا الذي ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان كلا من العلمين يتعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه واما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت في اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين قال الآمدي والفرق ظاهر فان الوقت ههنا اي فيما نحن فيه داخل في متعلق العلم اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشيء معين من حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من حيث انه في وقت آخر ولا شك ان ذلك الشيء مأخوذا مع احد الوقتين مغاير له مأخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثمة اي فيما ذكروه من النظير عارض للجوهر الحاصل في الوقتين فلا يقتضي تعددا في ذاته وانما يظهر ذلك الذي ذكروه من ان الجوهر هو العلم الواحد الثابت في وقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلوم واحد مقيد بوقتين مختلفين فان ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الآن الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف بناء الآمدي على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعددا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثاني ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين متعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اي العالم واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين بشيء واحد فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما يقتضي الاختصاص بمحله لذاته اي يقتضي ذاته ان يكون حالا في ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان المثلين لا يتباينان في الاقتضاء المستند الى الذات والا فمثلان كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والغرض انه منتف وسيأتي لذلك زيادة بيان هذا وعد بلا وفاء وقال ان الآمدي اورد هذا البحث في اوايل ابكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما مثلان وسيأتي تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى ما سيأتي في اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه والمص تابعه بنص الحوالة وغفل عن تقديمه لمباحث التماثل والمثلين في بحث الوحدة والكثرة من الامور العامة **المقصد** الثالث عشر هل ينقلب العلم الضروري نظريا والعلم النظري ضروريا اولا اما انقلاب الضروري نظريا ففيه مذاهب الاول قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم بأسرها متجانسة متشاركة في جنسها الذي هو العلم فيصح على كل منها ما صح على الآخر وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقي قال الآمدي ان سلم التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص اما الاختلاف الشخصي فلا ريبة فيه واما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه

فيما هو بصدده فلعل التنوع او التشخص يمنع ذلك الذى صح على النوع او الشخص الآخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح
على الفرس وان كانا متشاركين فى الجنس ولا ان يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما فى تمام الماهية فان الصحة ربما كانت
معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم
هو التماثل لا ما ذكره الآمدى قلت فلا دلالة ان منع التماثل او ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه المذهب
الثانى وعليه المتأخرون من الحكماء لا يجوز مطلقا والا لجاز الخلو عن الضرورى اذ قد مر ان النظر سبب فى العلم بالمطلوب
فيه فاذا انقلب الضرورى نظريا وجب ان يكون الناظر فى ذلك النظرى خاليا عن العلم به وذلك يؤدى الى جواز خلو العاقل
الناظر فى العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين النفى والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير
ذلك من الضروريات التى تلزم العاقل وانه محال بالوجدان الشاهد بان امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك
العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التى تجوز فقدانها وقد يستدل لهذا
المذهب بانه لو جاز الانقلاب فى الضرورى لجاز فى الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع
الضروريات انقلبت نظرية وح يستحيل حصول شىء من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضرورى دفعا للدور
والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعنى انقلاب جميع الضروريات
نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة له عليه اصلا المذهب الثالث وهو قول آخر للقاضى وعليه امام الحرمين لا يجوز
الانقلاب فى ضرورى هو شرط لكمال العقل اذ العقل اى كماله شرط للنظر فانه لا يتم الا به وهو اى النظر شرط للنظرى
لتوقفه عليه فيكون النظرى اعنى الضرورى المذكور الذى انقلب نظريا شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب ثلاث بخلاف
الضرورى الذى ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا كما مر فى المذهب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب
النظرى ضروريا فجائز اتفاقا من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به اى بالنظرى
ومنع المعتزلة وقوعه يعنى انهم وافقونا فى التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب فى العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد
مكلف به اى بالعلم بالله تعالى وصفاته ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما مر فى صدر الكتاب واذا لم يكن
مقدورا امتنع التكليف به على زعمهم ومعتمدهم فى الجواز اى معتمد المعتزلة فى جواز الانقلاب النظرى ضروريا هو التجانس
وقد عرفت ما فيه من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعى او الشخصى قد يكون مانعا من ان يصح على
ما صح على غيره **المقصد** الرابع عشر لا خلاف فى استناد العلم النظرى الى الضرورى وهل يستند العلم
الضرورى الى النظرى اولا فيه خلاف منعه بعض من الاشاعرة لافضائه اى لافضاء هذا الاستناد الى توقف
الضرورى المستند الى النظرى على النظر فلا يكون ضروريا بل نظريا ما صدق وجوزه اى الاستناد المذكور بعضهم لان
العلم بامتناع اجتماع الضدين ضرورى ومع ذلك مبنى على وجودهما والعلم به اى بوجودهما ليس ضروريا لان التضاد
لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضرورى ولذلك اثبت وجود الاعراض بالدليل الدال
على عرضيتها فان بعضهم انكروا كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد
كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضرورى الى النظرى ومن اجاب
عن هذا الاستدلال بان منع العلم به اى بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشىء على ما هو به

والمستحيل

والمستحيل ليس بشىء فهو مكابر لما يقتضيه عقله ومناقض لقوله فان حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر
فى اوائل الكتاب بل الحق فى الجواب عنه انه اى العلم بامتناع اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما فى الخارج اذ لا
توقف للتصديق على وجود اطرافه واما تصورهما اى تصور الضدين فنعم يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق
الضرورى هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم ان قلت تصور الضدين
كالسواد والبياض نظرى قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضرورى المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظرى هو
تصورهما قلت انه قد يكفى فيه اى فى العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك القدر من التصور ضروريا
فلا يكون فى التصديق الضرورى مستندا الى تصور نظرى فالحاصل ان هذا نزاع لفظى يرجع الى تفسير الضرورى
فان فسرنا التصديق الضرورى بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر جاز ان يكون مفرداته نظرية وتوقف
التصديق على النظر فى مفرداته لا يقدح فى استغناء حكمه عن نظر كاسب له فى ذاته فيجوز استناد العلم الضرورى الى التصور
النظرى وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق
غير ضرورى فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما وكذا توقف
اى توقف العلم الضرورى على ضرورى آخر ففيه خلاف راجع ايضا الى تفسير الضرورى فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم
سابق عليه لم يجز توقف الضرورى على ضرورى آخر وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضرورى على
ضرورى آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضرورى
بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك ان تحمل قوله فان قلنا الى آخره على التصديق
معا فان الضرورى المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضرورى آخر ولا على نظرى ايضا والمفسر بما لا يتوقف
على نظر يتناول التصديق الضرورى الذى يكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لا يتوقف على نظر يخصه او يكون علما
كاسبا له بالذات **المقصد** الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه اى المستحيل ليس بشىء
والمعلوم شىء فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازى هو متناقض فان
المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم فاذا قيل المستحيل متعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان فى قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم
وليس متعلقا له قال الآمدى له اى لابى هاشم ان يصطلح على ان لا يسميه معلوما اى يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا
لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المص والانصاف ان لا يظن بكلمة تخرج من فم اخيك السوء اى الخطأ
فتطلب عطف على ان لا يظن له اى لذلك الخارج من فيه محملا فى الخير ما استطعت وهنا يحمل كلامه اى كلام ابى هاشم الذى نقل
عنه على ما صرح به ابن سينا فى الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل اى ليس لنا سبيل الى ادراكه فى نفسه بحيث يحصل فى
العقل منه صورة هى له فى نفسه بخصوصه فلا يمكن ان يتصور شىء هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اى تصور المستحيل انما
على سبيل التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذى تعقله بين السواد والحلاوة
لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه فى نفسه صورة فى العقل
بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه فى العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه واما على سبيل النفى بان
يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه منفيا

باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شيء
نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقله اي تعقل المستحيل
بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او النافية وعلى هذا فقول ابي هاشم معناه ان هناك علما وليس
له معلوم يتعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصه وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر
ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا **المقصد** السادس عشر
محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه الله تعالى
في اي جوهر اراد من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم فاي جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما
لكن السمع دل على انه اي محل العلم هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها
او آذان يسمعون بها وقال تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها هذا وقد اختلف المتكلمون في بقاء العلم فالاشاعرة
قضوا باستحالة بقائه كساير الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف
واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا
ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم
في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها عن المادة وتوابعها وان كانت
متعلقة بها اي متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشر اي الحواس الظاهرة والباطنة وسنفصلها
اي الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها تفصيلا تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكها بحسب
الطاقة البشرية ومنهم اي ومن الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات بذاتها
وللجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فانها اي الناطقة تحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولك زيد انسان فلا بد ان يكون
عاقلة لهما لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وسياتي الكلام فيه اي فيما ذكرناه فانه سنبين لك في مباحث النفس
ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها فتلاحظها النفس من
هناك **النوع الثالث** من انواع الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اي في الارادة وفي بعض النسخ
وفيه اي في هذا النوع مقاصد سبعة الاول في تعريفها قيل انها اي الارادة اعتقاد النفع او ظنه والقايل بذلك كثير من
المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند
القادر واثر فيه قدرته وقيل ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهي ميل يتبع
ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن فانا نجد من
انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضر ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو اي الميل الذي نجده مغاير
للعلم بالنفع او دفع الضر ضرورة لا شبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم
يحصل له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له او لغيره
ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا مانع من تعب او معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر
على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن

ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من تعريفي الارادة انما هو على راي المعتزلة واما الارادة
عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي يقولونه نحن لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل ليس
الارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وسنبين في المقصد الثالث من هذا النوع انها
اي الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في
الغائب وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل **المقصد** الثاني الارادة
القديمة توجب المراد اي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته
اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القايلين بان معنى الامر هو الارادة
فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعني ان ارادة احدنا اذا تعلقت
بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي
وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطايفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اي ايجاب
الارادة الحادثة للمراد اذا كانت الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد اي حال
الايجاد للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل ولا يتصور
ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين
يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل
الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل لا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب وربما يزول
ذلك العزم الجازم لزوال شرط من شرايط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده وايضا واذا لم يكن التوطين
البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة
هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم
من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها **المقصد** الثالث الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او
ميل يتبعه وذلك ان الارادة توجد بدونهما فلا يكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا
للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما لنا في وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا عن له اي ظهر له طريقان
متساويان في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه فانه مع كونه ملجا في الهرب يختار احدهما بارادته ولا يتوقف
في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة لا اقول لا يكون
للفعل مرجح على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون له اي الى الفعل داع باعث للفاعل
عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة انه من دهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح لاختياره احدهما بل
لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ايضا انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه
السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له الى ترجيحه
في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه
اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما

اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح
يختص بتلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة
فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح ولا داع كما حققته فان قيل من البين ان الفعل في هذه الامثلة راجح على الترك
فلما تساوي فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى ترك
سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه سالكا للآخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقد يرجح
احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا اليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من
مرجح يجب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الداعية المذكورة
صارت بسبب العدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة
هذا وقد قيل اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته يقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين
اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين

المقصد الرابع الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول
الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن
الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وفيه اي في هذا الفرق نظر لو فاتت مما اخترنا
في الارادة من التعريف يعني انه اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص
ان في اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال وفي ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اخترناه
من انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان الارادة حينئذ ليست مقدورة لنا والا احتاج
حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة
فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا فجوزه
الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها
بارادة اخرى الوجه الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي
الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الآخر وقد يجتمعان
في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة
دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا
في حرام منفور عنه

المقصد الخامس انها اي الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن
لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه
ارادة ما علم انه لا يقع او يشك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمني غير الارادة والميل الذي يكون
ارادة كما مر هو بالتمني اشبه منه بالارادة فتامل

المقصد السادس قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه
ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة الشيء غيرها اي غير تلك الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها
لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين واما مخالف لها اي امر لا يماثلها ولا يضادها فيجامع مع ضدها بل يجامع كل واحد
منهما ضد الآخر اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا
ولكن ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد ارادة الشيء كراهة الشيء فاذا جاز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء لزم
كراهة الضد مع ارادته اي يلزم جواز اجتماعهما واما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم جواز كراهة الضدين معا
لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته وانه اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته
محال والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون
كل منهما ملزوما للآخر ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه
وجاز كون الشيء الواحد ضدا للمتخالفين وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والا جاز اجتماعه مع ضده
كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامع شيئا منهما ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا
ما ينفيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر
شيء بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده فينفك الارادة المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا يكون الارادة
نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور
بالضد الذي ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا يكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع
ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك
ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التغاير بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه فهل الارادة مستلزمة
لكراهة الضد لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل بشرط الشعور به اي بالضد مختلف فيه قال القاضي
ابو بكر والامام الغزالي يستلزمه اي ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند
المصنف خلافه لجواز ان يريد الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح
على نفع الآخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ميل
يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين يستلزم
اجتماعهما معا

المقصد السابع قال القاضي من الاشاعرة وابو عبد الله البصري من المعتزلة الارادة تفيد
متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فللفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بارادة الله
ومعصية كالسجود بارادة للصنم والقول تفيد كونه امرا او تهديدا فان اراد اي القاضي والبصري انها اي الارادة تفيد
متعلقها صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول
امرا او تهديدا وصف اعتباري لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود لجملته معا فكيف يقوم به صفة وجودية وان ارادا
انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا نزاع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة

النوع الرابع من الكيفيات
النفسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر على وفق
الارادة فخرج عن هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا على
وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل

المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مباد لافعال مختلفة مثل الانماء
والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادي لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر
في هذه الافاعيل ان كان هو الطبائع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ
لا بقيد القرب لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبائع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القرب لان الفاعل القريب
قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياها انها تستخدمهما للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الاعتبار
اشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فانه يحرك طبيعة المقسور للتحريك وكانت النفس بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة
بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حمل الصفة على ما يتناول
الجوهر والعرض معا كما تناول القوة اياهما او يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لا نفسه الجوهرية وان كان مستبعدا جدا
دون التفسير الثاني لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به والنفس النباتية
هكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال
والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص بالعكس فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل
مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة الحيوانية فقدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة
وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد بها ما هو صورة مقومة لها ففي الاجسام
البسيطة تسمى طبيعة نوعية كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التي
للافيون والمسخنة التي للفربيون او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة على التفسيرين اذ لا ارادة
لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل على نهج واحد ويرد عليهما اي على التفسيرين القدرة الحادثة على رأينا
معاشر الاشاعرة فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا يدخل في التفسير الاول وليست مبدأ لاثر قطعا فلا يدخل في التفسير
الثاني وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة
انه لو كان فعل العبد بقدرته وتأثيرها فيه واذ ليس والحال ان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى اي قدرته تعالى متعلقة
بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه لما سنبرهن عليه انه تعالى قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله
شيئا من الافعال المقدورة للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما معا
ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال ايضا
اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه و
تأثيره فيه وهو ايضا محال لا يقال نختار انه يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم من قدرة العبد الا ترى انها اعم منها
لتعلقها بما لا يتصور تعلق قدرة العبد بها ولا يلزم عدم تأثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها
عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعني قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التمانع
على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان في القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز ان يكون عبدا لانا نقول عموم
القدرة لا تؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذا المعين ضرورة فلما فرض تعلق قدرتيهما
بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه وكان تأثيرهما في طرفيه على سواء فكون تأثير احديهما مانعا

من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما
لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف
مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز وبهذا الدليل الذي نفينا به تأثير القدرة الحادثة بعينه نفى جهم القدرة
الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور الله تعالى فاذا فرض ان الله تعالى اراد شيئا واراد
العبد ضده الى آخره وانه اي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن
الحد في الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق وانه اي ما ذهب اليه جهم مكابرة ايضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة
لان الفرق بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار وبين الساقط عنه علو ضروري فالاول له اختيار اي له
صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني اذ ليس له
تلك الصفة بالقياس الى سقوطه ويندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم
تأثير قدرته اي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة
المؤثرة واذ لا تأثير كما اعترفتم به فلا قدرة ايضا كان متنازعا في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة
بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست بقدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه
معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة
مؤثرة منعناه بان التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا

المقصد الثاني هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا قيل معناه من غير تفصيل بين ان
يكونا قادرين مؤثرين او كاسبين او احدهما مؤثرا والآخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة
بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق
والمخلوقين وكانه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما
في قدرة الاله واما في غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا
يكون وقوع مراد الاقدر تحكما وجوزه الاصحاب لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء على اثبات
قدرة للعبد غير مؤثرة في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الاشياء فيكون مقدور
العبد كسبا مقدورا لله تعالى تأثيرا ومنعه المعتزلة اي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا بناء على امتناع
قدرة غير مؤثرة على رأيهم بل لا تكون القدرة عندهم الا مؤثرة فيلزم التمانع على تقدير كون مقدور بين قادرين
والمجوزون من اصحابنا لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر اتفقوا على امتناع مقدور بين
قدرتين مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا عقيب
القدرة الحادثة وانها اي القدرة الحادثة لا تتعلق بفعل خارج عن المحل اي محل تلك القدرة الحادثة فلا
يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور ان شيئين هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير
ولو بالتشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد بالتشخص

المقصد الثالث اتفق
الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل

وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة زائدة
على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المراد بالقدرة في حقنا ان كان
الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها اي القدرة
الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة
بعض المقدور وفساده اظهر من ان يخفى والله اعلم

المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها اي
اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة وهو انها يعرف ويعلم وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه
حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود امرا ثابتا
لنا دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال الهمداني من المعتزلة هو اي طريق
اثباتها تأتي الفعل اي تيسره من بعض الموجودين دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان
الاول له قدرة دون الثاني قلنا الممنوع من الفعل قادر عندك على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا يتأتى منه الفعل حال
كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأتي الفعل فان قال الهمداني يتأتى الفعل منه اي من الممنوع
بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم ان يكون العاجز قادرا
فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصحح الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز
اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال مانعهما يتأتى
الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الآخر وقال ابو علي الجبائي هو اي طريق العلم بالقدرة العلم بصحة
الشخص وسلامته عن الآفات قلنا قد توجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند القصد باضداده من النوم والعجز
فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا والله اعلم

المقصد الخامس قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق
به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه
والا اي وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فنقول فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على
الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هف محال لان كون المتقدم على الشئ مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه
متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن
الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة قبله ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا
يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعي ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة
بوجود الفعل في تلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول القدرة في الحال انما هي على ايقاع الفعل في ثاني الحال
وهو اي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي امكانه اي امكان الفعل في الحال بل في ثاني الحال
فغير ما ذكرتم من ان الفعل ليس ممكنا قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذي هو تأثير
القدرة الحادثة في الفعل وايجادها اياه على زعمكم ان كان نفس الفعل على معنى ان التأثير في الشئ عين حصول الاثر الذي
هو الفعل فمحال اي فالايقاع محال في الحال لما ذكرتم من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه وان كان غيره عاد الكلام
فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة
والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري فلا حاجة الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف
الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع وفيه اي فيما ذكرناه من
دليل الشيخ نظر يرجح ذلك النظر الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به ان حصول الفعل في زمان
بشرط كونه قبل الفعل محال ولا كلام فيه ولا شك انه ساقط لا استلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان
لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في
ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع
محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي اصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي
تعلق القدرة به وقد يراد به معنى آخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان يجتمع فيه مع عدمه بل بان يفرض
خلوه اي خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ويفرض وقوع الفعل فيه بدله وانه غير محال في نفسه ولا يستلزم محالا ايضا
فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذي ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال
اذا لم يؤخذ بذلك الشرط كقعود زيد فانه محال بشرط قيامه اي مع كونه قائما قاعدا معا فيكون لاجتماع محالا لا القعود
في نفسه ولا يمتنع قعوده في زمان قيامه فانه لا يستحيل ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ في ان
القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وقالت
المعتزلة اي اكثرهم القدرة قبل الفعل وتتعلق به ح ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة
فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم يكن القدرة الباقية قدرة عليه اي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به
حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة
في وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا
كلهم انتفاء الفاعل حال وجود القدرة بالفعل ودليلهم على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه وجوه
الاول ان تعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد
قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد قلنا هذا مبني على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه
نقول ايجاده اي ايجاد الموجود بذلك الوجود الذي هو اثر ذلك الايجاد جائز يعني ان يكون ذلك الوجود الذي هو
موجود في زمان الايجاد مستندا الى الموجد وممتنعا على الجادة والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه من
ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما
الوجه الثاني ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على الباقي حال بقائه والتالي باطل
الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه محقق الوجود والحادث حال حدوثه محقق الوجود ايضا او
نقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان
المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات في احكام الانفس قلنا نلتزمه اي نلتزم تعلق القدرة بالباقي لدوام وجوده
بدوام تعلق القدرة به او نفرق بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة المذكورة اعني باحتياج الموجود عن عدم

الى المصنف لوجوده دون غيره وهو الباقي ومساه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على عدمه
وقد فرضنا وجوده هف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على الوجود
وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع او ننقض دليلهم اولا بتاثير العلم فى الاتقان فان المؤثر فى اتقان الفعل واحكامه هو
العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه
وثانيا بتاثير الفعل فى كون الفاعل فاعلا فان الفعل مؤثر فى اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبعد حدوث
الفعل باقيا عندهم لا يؤثر فى اتصافه بالفاعلية حال البقاء وننقضه ثالثا بمقارنة الارادة اذ يوجبونها اى يوجبون
مقارنتها للموجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا
الحال فى القدرة قال الآمدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث
انه اى كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ المفروض كون القدرة و
المقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تع حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكل منهما باطل
قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك
ممتنعا فى القدرة الحادثة لكان ممتنعا فى القديمة ايضا اجيب عن ذلك بان الفعل فى الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة
القديمة قال المص وفيه اى فى هذا الجواب الذى ذكره الآمدى نظر اذ فيه التزام لمذهب الخصم اعنى وجود القدرة
قبل الفعل وما ذكروه فى الجواب بيان للسبب الذى به كان المقدور متاخرا عن القدرة فهو تاييد لمذهبه لا دفع له
فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما
لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تاباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوى غير كاف
فى وجود المقدور وبذلك ثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به فى الجملة وايضا ان امتنع تعلق القدرة بالفعل فى
الازل لامتناع كون الفعل ازليا فالتعلق اى تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الاشكال بحاله اى يجب هذا
التعلق اذ ح تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا بزمان محدود وكان الفعل فيه ممكنا فالصواب فى
الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم
من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه
وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من تقدمها مع تعلقها المعنوى تقدم
تاثيرها فاندفع الاشكال بحذافيره الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر
فى زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له فى تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد
مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التى يجب قبولها لدفع المواخذة
عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المواخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل
باجماع الامة ولو جوز تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له
اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرض انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف المحال عندنا فيلزم
جواز التكليف بالخلق المذكور ولنا الفرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال كفره انما هو بقدرته وان لم يكن وجوده

مقدورا له حينئذ بخلاف عدم الجواهر والاعراض فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف
بخلقها وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو او ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون
ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل فى الايمان وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذى هو الكفر
مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما
ذكروه من قضية الاعذار ووجوب قبولها فمبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتى بطلانها فروع للمعتزلة
مبنية على مذهبهم فى القدرة الحادثة الاول هل يجوز خلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل
الجبائى فجوزه اى الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه عند عدمه فى المباشر دون المولد اى لم يجوز الخلو
عند عدم المانع فى الافعال المباشرة وجوزه فى الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها
عند الاشاعرة الفرع الثانى انهم اتفقوا على انه ينقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج فى وقوعه الى آلة كالقائمة
بالمحل اى كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج فى وقوعه الى آلة كالخارجة عنه اى كالافعال
الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة لا تتعلق بما فى غير محلها
الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة اى يستحيل ان توجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها اصلا
لكنهم اختلفوا فى كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة تتعلق بالفعل عقيبها اى فى وقت وجودها متعلقة
بالمقدور فى الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به فى الحالة الثالثة الا فى الحالة الثانية وكذلك المقدور فى الحالة الرابعة
لا تتعلق به القدرة الا فى الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة فى حال وجودها متعلقة بما بعدها مطلقا اى هى
فى تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل فى الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس تختص تعلقها بوجود الفعل فى الحالة
الثانية فقط قال الآمدى ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائى قال الفاعل فى الحالة الاولى
التى وجد فيها القدرة دون الفعل يقال فى حقه يفعل وفى الحالة الثانية التى هى حال وجود الفعل يقال فعل و
لا يقال يفعل وقال ابنه يقال فى الحالة الاولى سيفعل وفى الثانية يفعل وقال ابن المعتمر يقال يفعل مطلقا اى فى
الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرينة
الاستقبال يتبادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال الفرع
الرابع قال ابو الهذيل العلاف القدرة على افعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال
الجوارح يجب ان يكون قبلها قال الآمدى هذه وامثالها من الاختلافات التى لا مستند لها يظهر فسادها
النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان فى غير مهم فلذلك اعرضنا عنها

المقصد السادس

الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال كونه ممنوعا عنه منعه الاشاعرة اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع
عن فعل قادرا عليه فى حالة المنع اذ لا فعل ح فلا قدرة عليه وقال به اى بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا
بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور والمنع بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد
المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا مضادا بنفسه للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة
المقدورة او وجوديا مولدا لضده اى ضد المقدور كالاعتمادات الثقيلة المولدة للحركة السفلية المضادة

للحركة الصلوتية او كان عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام
دون القدرة عليه وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد اي قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن
فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات الممنوع عن الحركة لان كل واحد منهما
غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على
الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل
القيد وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة حال القيد الذي لم يوجب ضد القدرة فوجب
بقاء قدرته قطعا والجواب عن الاول ان يقال عندنا لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان العادة من الله سبحانه
بخلق الفعل مع القدرة بدله اي في المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اي عدم جريان
العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف لشهادة
البديهة والجواب عن الثاني انا نمنع عدم تبدل صفاته حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا او
خلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء
خلقها فيه **المقصد** السابع قال الشيخ واكثر اصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها
اي القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا ان
القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على
سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده
عند صدور واحد من المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقالت المعتزلة اي اكثرهم قدرة العبد تتعلق
بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقول ابي هاشم من بينهم متردد ترددا فاحشا فقال مرة القدرة
القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة
بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحد
منهما اي من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة كل
واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا تؤثر في متعلقات الاخرى لعدم
الآلة اي يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال
وكذا العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معا دون القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال
الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين
بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اي القدرة الواحدة متعلقة بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات
على تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم بأسرهم على انه لا يقع بها اي بتلك القدرة الواحدة مثلان في
محل واحد في وقت واحد وانهم اي المعتزلة يدعون فيما ذهبوا اليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة اذ لا
معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو
ضده وهو مساويه فهو مضطر وملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه ومختار كيف وعليه

اي على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل ينبني الدعوة الى دين الحق والثواب والعقاب على الافعال القلبية
والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا
ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة
سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي
القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يمنعه عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على
الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا ان
القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده فلم قلتم لا يجوز ان يكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة
قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي
هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك
الآخر ولا شك ان نسبتها اي نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا
على القوة المستجمعة لشرائط التأثير بتمامها ولا شك انها اي القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا
في الوجود بل هي اي القوة المستجمعة بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين
او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها
شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القدرة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق
بها شرط لوجودها دون غيرها وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة
ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا
وجه الجمع بين المذهبين وفيه بحث هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة
عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها
بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها باشتراك اللفظ وليس كذلك لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك
بينها وان كانت هي في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية **المقصد** الثامن العجز عرض موجود
مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه
اي العجز عدم القدرة ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كون
العجز عرضا موجودا من حيث انه نفى الاعراض مطلقا لنا في الاثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن
والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي الا
ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها اي التفرقة الضرورية
عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازي
لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس
لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فرت

القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن وبما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية
والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركته الارتعاشية عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة
ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم
على قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم محال عنده فلا عبرة به اصلا واختار
على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة وله قول ضعيف هو انه اي
العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم
لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجواز تعلقه اي تعلق العجز بالضدين فرع
ذلك اي يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم
ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول واما
على القول الاول فلا يسبق ولا يتعلق بالضدين كما عرفت معتمد القول الاول الذي هو الاصح انه اي العجز ضد القدرة
في جهة التعلق فمتعلقهما واحد والا لما تضادا في التعلق والقدرة متعلقة بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا
ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا ومعتمد القول
الثاني هو الاجماع من العقلاء على عجز الزمن عن القيام مع انه معدوم قال المصنف ولو قيل في الاستدلال على القول الثاني
ان لم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن اي يلزم ان لا يكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن
الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن
وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما يكون بالاتيان بالمثل لا باعدامها لكان حسنا جدا ويمكن الجواب عن
الاستدلالين بان العجز يقال بالاشتراك اللفظي لعدم القدرة وهو ظاهر ولصفة وجودية تستعقب الفعل لا عن قدرة كما في
المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى
الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوله على هذين المعنيين كما اشار اليه **المقصد** التاسع المقدور
هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال منهم هو تبع للارادة قال انه اي كون المقدور تبعا للارادة حقيقة
القدرة ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم هو تبع
للعلم قال ان صاحب الملكة في صناعة ما والماهر فيها تصدر عنه افعال محكمة متقنة لا يقصدها اي لا يقصد تفاصيل اجزائها
ولو قصدها لم يوجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب الحاذق يراعي دقايق كثيرة في حرف واحد بلا قصد
اليها ولو لاحظها وقصد اليها لفاته كثير منها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته
المتعلقة بتفاصيلها **المقصد** العاشر النوم ضد للقدرة فلا يكون فعل النايم مقدورا له وليس ضدا
لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النايم
وجواز صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة فقيل هي مقدورة له
وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء و
قال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وساير الادراكات وتوقف القاضي

ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا نقطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنايم ولا بكونها ضرورية له بل كلا الامرين محتمل بلا ترجيح وقال
الآمدي قد تدعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنايم من حيث انا نفرق بين ارتعاش يده في نومه وبين تقلبه وقبض
يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النايم لم يبعد عنه التشكيك في
تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن مذهب القاضي فيه نوع غرابة
فانا اذا قطعنا بكون الحركة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب
او النوم مانع منه ولما كان لقايل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات فما ذا يقول فيما يراه
النايم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اي جمهورهم اما عند
المعتزلة فلفقد شرايط الادراك حالة النوم من المقابلة وانبعاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة
وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرايط المعتبرة في الادراكات فما يراه النايم ليس من الادراكات في شيء بل هو
من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا في الادراكات شيئا من
ذلك اي مما ذكر من الشرايط المعتبرة عند المعتزلة فلانه اي الادراك في حالة النوم خلاف العادة لم تجر عادته تعالى
بخلق الادراك في الشخص وهو نايم ولان النوم ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل
الخيال الباطل قال الاستاذ ابو اسحق انه اي المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النايم من نفسه في
النوم من ابصار للمبصرات وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات وبين ما يجده اليقظان
في يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اي فيما يجده النايم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة
والقدح في الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة ولم يخالف الاستاذ في كون النوم ضدا للادراك لكنه زعم ان
الادراك يقوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد
قال الحكماء المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك وذلك لان الحس المشترك مجمع للمحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة
اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان
القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت
مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة
في الحس المشترك ومن طبايع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اي
رسم الصور في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك
فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما
تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملها فيعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما
تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج
فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النايم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك موجودة
فيه ويكون ذلك اي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك عليه اي على الحس المشترك
من النفس الناطقة وهي تاخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكاينات من الازل الى الابد مرتسمة فيه بل في جميع المبادي

العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش بعض
ما فيها مما كان وسيكون او هو كائن الآن استغراقها في تدبير بدنها يمنعها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى
فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد
حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها ثم ان ذلك الامر الكلي
المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال اي القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه من المحاكاة والانتقال من شيء الى آخر
مشابه له بوجه ما ومن التفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة والحاصل انه صورا
اي يلبسه صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسم في النفس على الوجه الكلي الى
التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقرى مجردا له اي لما رآه النائم عن تلك الصور التي صورتها المتخيلة حتى يحصل المعبر بهذا
التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو
الواقع المطابق لما في نفس الامر وقد لا يتصرف فيه اي فيما اخذته النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه الى لا يكون هناك
تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع ما رآه النائم من غير حاجة في الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل
منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظاير حتى ينسد على المعبر طريق الوصول
اليه الوجه الثاني ان يرد عليه اي على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة
مما ارتسم فيه في اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية ولذلك قال
فان من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه في منامه وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية
المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد
تفصل ايضا بعض الصور المتادية من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما مما
يوجبه مرض كثوران خلط من الاخلاط الاربعة او بخار فان المرض ذا اثار خلطا او بخارا او بتغير مزاج الروح
الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك فان الدموي يرى في حلمه الاشياء الحمر والصفراوي
يرى النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة
تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك بقسميه الواردين عليه من الخيال ومما يوجبه مرض وغلبة خلط
من قبيل اضغاث الاحلام لا تقع هو ولا تعبيره بل لا يعبر له فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والبحث الاول اختلفوا
فيمن تمكن من حمل مائة من فقط ولا يمكن من حمل مائة اخرى معها اي مع المائة الاولى فقيل هو عاجز عن حملها اي عن
حمل المائة الاخرى وهذا هو الموافق لكلام الآمدي وان كان الموجود في اكثر النسخ حملهما وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا
بالقدرة بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها وقيل هو قادر على حمل احديهما
اي احدى المائتين من غير تعيين اي هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة
ايضا والكل اي جميع هذه الاقوال الثلاثة مناقض لاصلهم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان
المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك
الاصل فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو ان لا يتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد

بمحل واحد من جنس واحد باكثر من مقدور واحد ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك
محالا لاصلنا المشروط بما ذكرنا قلنا في الرد عليهم المحل ههنا مختلف فهو المحمول المتحرك وهو مختلف يعني ان المقدور ههنا هو
الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتيهما محالا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان
كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة
في القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو حصل له ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وان
تخيل في المائتين المتلاصقتين فما تقولون في مائة اخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع
الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا تجوزون ذلك في المائتين المتصلتين وان
ان قلتم انه لا يمكن من حملها بالقدرة التي يمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من
جنس واحد في محلين مختلفين الفرع الثاني شخصان يقدر كل منهما على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه اي على حمل المائة
وحملاها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهو اكثرهم حملها واقع بقدرة كل واحد واحد فكل منهما يفعل
في كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد
فيستغني بكل منهما عن الآخر وربما التزم هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا لا محالا مستحيلا ومنهم من قال
هو عباد الصيمري والكعبي هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذاك حامل للبعض الآخر كذلك فلا يثبت
لهما فعلان في جزء واحد من المائة المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما في بعض معين لم يعين
ولا سبيل الى ذلك فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد من القادرين على السوية فلا يتعين شيء
منها للفعل احدهما الفرع الثالث وهو مبني على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا قالوا القدرة الواحدة قد
تولد في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا
اخر الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات
واما في محال مجتمعة كاجزاء متلاصقة فلا يجوز ان يولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان يحرك معا الى جهة
واحدة بل لو جمع على عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة
المجتمعة غير القدرة على تحريك الجزء الآخر فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر
القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة والا اي وان لم تكن القدرة على تحريك كل جزء غير القدرة
على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزء آخر لكان اي تلك القدرة وذكرها
بتأويل التمكن قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان يقدر البقة على تحريك الجبل
وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدي هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد
وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة
ولا توجب في كل واحد منها حركة وتمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء
بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة
لا ندري لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي قالوا

وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات بعدد
الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادة الله بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان
يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا مخلص لهم
عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط و
التقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجله وهو مبني على اصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان
سلمنا صحة المنع فلا نم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود
له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر
بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازنة بعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين
ان كلام الجبائي من تتمة النوع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع من الفروع
قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه وهو اي كون القيد مانعا عن الفعل فرع ان المعدوم
مقدور وحتى يتصور كون القادر على الفعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم
مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله وبانه يكون الاجتماع مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر
على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا عن
الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه **المقصد** الحادي عشر
اي من مقاصد هذا النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا البحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل
كلام الجبائي من تتمة النوع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة
كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له القدرة المحركة عنه ويرة هل تقدر وتقوى على التصعيد
والرفع الى جهة الفوق منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والدفع ضرورة فان كل عاقل يجد تفاوتا
بينهما ويعلم ان رفع شيء اشق واقوى من تحريكه دحرجة وعليه اي على المنع البهشمية اي الطائفة التابعة لرأي ابي
هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة واضح على القدرة المحركة عنه ويرة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا
وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواضحة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها **المقصد** الثاني عشر
بل الحادي عشر لما عرفت القدرة مغايرة للمزاج من وجهين الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة
اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة
ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا
شك ان احكام هذه الاربع واثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة
فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي كيفية تابعة له
الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب واعياء تصدر عنه افعاله بقدرته وحياته
ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال الشاقة لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج **المقصد** الثالث عشر
بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه

افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة
اعني كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل من الشيء بسهولة وذلك لان
مزاول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم
انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو
كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل
كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القدرة الى ذلك الجنس والى ذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة
اي يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان في الحقيقة انفعالا بناء على ان المعنى الذي وضع له لفظ
القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا هاهنا الامكان قوة سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود
فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقدوا ما ذهب اليه بعضهم من ان
حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما فاذا
انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة والمراد هاهنا منها اي المقصود
في هذا المقصد بيان القوة التي هي جنس القدرة وهو كما قال ابن سينا مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا
من حيث هو آخر ليدخل فيه اي في هذا الحد المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاها
ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا
الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى
ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الردية التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا
لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير
بالاعتبار كاف ثم القوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين
اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث
القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور
جوهرية وبعضها اعراض فلا يكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض
في وصف جنسي ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه اي هذا الامكان سبب للقدرة عليه اي على الشيء الذي
تعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التي تجب مقارنتها لعدم المراد فلولا
الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل لم تؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب النظر
ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها واعلم ان جعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه
الامام الرازي ووجهه بان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو
الامكان الذاتي لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المص وهذا اي الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان
الذاتي فانه اي الامكان الذاتي قد يقارن الفعل فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا وينعكس مع
الطرفين اي طرفي الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس دون هذا الامكان المقابل

فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم
مما ذكرت ان الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ويسمى بالقوة قلت قد يكون الامر
كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة
يمكن ان يكون انسانا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة فتامل وقد يقال القوة في العرف
للقدرة نفسها وهذا تكرار لما ذكره او لا ويقال القوة لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه العبارة توهم
ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة ففي
المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد يقال اراد بها
بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها ويقال القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من الكيفيات الاستعدادية
وهي بمعنى القدرة اذا اختصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية **المقصد** الثالث عشر في
النوع المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة تصدر عنها اي تصدر عن النفس بسببها الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا
من غير ان يروي في حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يتفكر في نغمة نغمة او في نقرة نقرة فالكيفية النفسانية
اذا لم تكن ملكة لا يسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ الصدور الفعل عن النفس لم يسم ايضا خلقا واذا
كانت مبدأ له بفكر وتامل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود كانت خلقا وينقسم الخلق الى فضيلة
هي مبدأ لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما والنفس الناطقة
من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احديها القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في
تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيها القوة التي تجذب بها ما ينفع البدن ويلايمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثها
ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاث طرفان ووسط
فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هي الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما اي غير الفضيلة
والرذيلة ما ليس شيئا منهما اي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط من احوال القوى
المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى
من قبيل التفريط كلا طرفي قصد الامور ذميم فالعفة هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذي هو افراط
هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو افراط
هذه القوة والجبن الذي هو تفريطها والحكمة هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي افراط
هذه القوة والبلاهة التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها تسمى عدالة و
مقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي الملخص فقد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة هاهنا هي التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية
حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين
افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين
العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد تنبه لما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة هاهنا مغايرة
للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا

ومما يجب التنبه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما
كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحد
من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع
على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هي داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تامل في معانيهم لمن له فطرة سليمة
والخلق مغاير للقدرة لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة
وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر سيما ان
جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل
واحد الضدين **خاتمة** في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر في النوع الثالث والرابع الاول
من هذه الامور القريبة المحبة قيل هي الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التابيد ومحبتنا له ارادتنا
لطاعته وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي
فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وقرار واما محبتنا لغيره فكيفية مترتبة على
تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم والوالد لولده
والصديق لصديقه الثاني من تلك الامور عند المعتزلة ان الرضا هو الارادة فاذا لم يرض الله لعباده الكفر
لم يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضا هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض
عليه الثالث الترك بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما في حالة
الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده اولم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك
فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا اي عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال
ترك النائم الكتابة ولذلك يتعلق به اي بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم
يكن كذلك قطعا وقيل انه اي الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارادته وقيل
هو اي الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اي عدم الفعل مستمر من الازل فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال
دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم
اثرا للقدرة قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن
احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك
بالحركة الاضطرارية حركة الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود الرابع من تلك الامور العزم هو
جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية
فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهذا كله اي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك انما
يصح اذا لم تفسرها اي الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل او ما يقتضيه من اعتقاد
النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا
والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان يقارنه الصفة المخصصة **النوع** الخامس من انواع

الكيفيات النفسانية بقية الكيفيات النفسانية وفيه اى في هذا النوع مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان
لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يفتقران
لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتاتى لنا تحصيل مثله بطريق
الاكتساب كما في ساير المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف نعم قد يعتقد في المحسوسات شرح الاسم
وذكر الخواص دفعا للالتباس وقيل اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو
مناف والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة المناسبة
للقوة السامعة والجاه اى وكالجاه والرفعة والتغلب للغضبية وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما
هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا
علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه يلايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل مناف من حيث اشتماله على ما تنفر
الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه مناف فانه الم لا لذة وبهذا ظهر ايضا
فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم قال الامام الرازي وذلك اي كون اللذة غير الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان
فانا ندرك بالوجدان ان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة ونعلم ايضا ان ثمه ادراكا للملايم
الذي هو تلك الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك الادراك سبب لها اي للذة وانه هل
يمكن ان تحصل اللذة بسبب آخر مغاير لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن ان يحصل ذلك الادراك بدون اللذة او لا
فلم يتحقق شيء من هذه الامور بدليل فوجب التوقف فيه اي في الكل الى ان يقوم البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك
المنافي فان قلت كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافي
قلت لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس
وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازي اللذة
اى ليست اللذة امرا محققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي هو زوال الالم واليه اشار بقوله وما يتصور منها اي
من اللذة انما هو دفع الم من الالام كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع فانه دفع لالم دغدغة المني لاوعيته وما حاصله
ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اي زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية قلنا
نعم نحن جوزنا ان يكون ذلك اي دفع الالم وزواله احد اسبابها اي احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة
الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما
ليست طبيعية يحصل ادراكها التي هي اللذة انما نتنازعه في مقامين احدهما انه اي اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر
دفع الالم فان من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال الالم وثانيهما انه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق اخر
سوى دفع الالم ومما ينبه على انه قد تحدث اللذة بطريق سواه ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان
يخطر بالبال حتى يقال انها اى اللذة التي اوجبها ذلك الشيء دفع لالم الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بدون
الشعور وذلك الموجب اللذة دفعة مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة والاطلاع على مسئلة علمية فجاة فان
الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا

مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتالما بفقدها
وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات
اخر زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قال الحكماء الالم سببه الذاتي تفرق الاتصال فقط بالنجر
وبذا ذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويولم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه
وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى الكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما تجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة
جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط
التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم
بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي
للوجع وانكره الامام الرازي فان من عقر اي جرح يده بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو
كان ذلك اي تفرق الاتصال سببا ذاتيا قريبا لامتنع التخلف عنه وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه
ليس سببا له كذلك بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا ما
وان كان قليلا فريثما يبتدئ العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم الذي هو سببه وربما احتج الامام على
ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو
عدمي فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التغذي مداخلة
الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة الا بتفريق فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المتغذي بالفعل بان
يفرق اجزاء المتغذي ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المتغذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق
ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات فيجب ان يولم التغذي وليس كذلك لان المتغذي لا يجد الما اصلا فلا يكون
التفرق مولما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن
لا تنفك لها دائما في التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه
وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظاهره واعماقه
مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق
لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان
هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشي منها
يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لا يقال تلك التفرقات مولمة الا ان الالم لما
استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجد الحي من نفسه فاذا لم
يجده مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحق ما هو ان تفرق الاتصال مولم قلنا تفرق
الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المولم بالذات فان اختلاط العناصر لما ازال التفرق عاد طبيعة كل منها
الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج الذي هو طبايعها لا التفرق العدمي فلا يلزم منا جعل العدمي
سببا للوجودي واحتج في الملخص بوجه آخر الزامي هو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة

في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدء عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها
في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعداده لقبول تلك الصورة او الكيفية من واهب الصور فعلى
هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا آخر فقال السبب
للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس وثانيهما هو سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق
مزاج غير طبيعي يرد على العضو فيزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن منه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا
يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك اي ولان سوء المزاج المختلف
سبب للالم لو لم لسعة العقرب ما لا تولم الابرة بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكثيرة ولو كان المولم تفرق الاتصال
فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان اني ولمي واما انية فان حرارة
المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير لان حرارة الدق متشبثة في جواهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب
واردة من مجاورة خلط صفراوي على اعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى اذا انحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها
الاصلية والثاني من المذكورين اعني حرارة الغب مدرك دون الاول فان صاحب الغب يتلظى بالحمى تلظيا شديدا ويضطرب اضطرابا
عظيما دون المدقوق واما لمية فان الاحساس شرطه مخالفة الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل
تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكنت الكيفية المنافرة في العضو وازال ذلك التمكن
كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال في الحس اي
بالمنافر الذي هو تلك الكيفية الغريبة فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة
فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو الالم ولذلك اي ولان شرط الاحساس التاثر الموقوف على المخالفة والتنافي
فان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ يجب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها
فيضعف التاثر والاحساس ايضا حتى بما لم يشعر بها اي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس
فيكون لها في اول الوهلة سورة ثم تتحلل وان شئت شاهدا على ما ذكرناه فتفتش من دخل الحمام فانه عند دخوله فيه يسخن الماء
الحار بحيث يتبرم منه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء حتى اذا لبث فيه قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام
فيسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء فتراه لا يدرك سخونته بل ربما استبرده بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل
الهواء على سخونة الماء **المقصد** الثاني في الصحة على ما ذكره ابن سينا في الفصل الاول من القانون
ملكة او حالة لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه تصدر عنها اي يصدر لاجلها
وبواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة غير مأوفة وهذا التعريف يعم انواعها اذ يدخل فيه صحة الانسان وساير الحيوانات
وصحة النبات ايضا اذا لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم و
التغذية والتنمية سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما تخص الصحة وتعرفها بالحيوان او بالانسان فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان
الى آخره تمام او يقال كيفية لبدن الانسان الى آخره كما وقع الجميع في كلام ابن سينا اما الاول فكما عرفت واما الثاني فقد
ذكره في الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس من منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها
افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة وكانه لم يذكر الحالة هناك اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها

واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن الثامن من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها
يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة واورد الامام الرازي على هذا
اي جعل الصحة من الحالة او الملكة اي من الكيفيات النفسانية سوالا هو ان مقابلها المرض وليس المرض منها اي من
الكيفيات النفسانية فلا يكون الصحة منها وانما قلنا ان المرض ليس منها اذ اجناسه اي انواعه المندرجة تحته على ما قال الاطباء
ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي اي هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة
او من مقولة الوضع او عدم فان سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع
ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف
البدن بها فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة
كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان
جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل ان ينفعل واقتصر المص من هذه الاقسام الثلثة على الاول فلذلك
حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى
يخل بالافعال وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وههنا ايضا امور وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف
واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر المص منها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق
الاتصال فظاهر انه امر عدمي فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة
والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتد له تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال ولا شيء منها
اي من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها ايضا فلا يكون الصحة منها ايضا لانها لا تكون
عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التي سميناها مرضا وهي المزاج الملائم والبنية الملائمة والاتصال الملائم
واما عن امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا
ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك الوجوديات ونفي العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم
يقم عليه شبهة فضلا عن حجة واورد الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الحد الذي ذكره للصحة شكوكا واجاب
عنها ايضا الاول لم قدم الملكة على الحالة في الذكر وانما تكون الكيفية النفسانية التي هي الصحة اولا حالة ثم تصير ملكة قلنا
الملكة اتفق على كونها صحة والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك او لان الملكة غاية الحالة
والعلة الغائية مقدمة في الذهن وان كانت متاخرة في الوجود والثاني فيه اي في الحد اضطراب اذ اسند فيه الفعل
وصدوره الى الموضوع والى الصحة فان قوله تصدر عنها الافعال يدل على ان مبدء الافعال هو تلك الحالة او الملكة
وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع ولا يكون المسند اليه للفعل بحسب الواقع الا احدهما لامتناع
صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل منهما فاعلا له على ما صرح قلنا الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة آلة
صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف الثاني وفي
الثالث ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشيء الا ان

يقول بما ذكرناه الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دورى اى تحديد للشىء بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة فلنا السلامة المأخوذة
فى تعريف صحة البدن هو صحة الافعال والصحة فى الافعال محسوسة معلومة بمعاونة الحس والصحة فى البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس
بالمحسوس لكونه اجلى فلا اشكال واذا عرفت هذا الذى ذكرناه من حد الصحة وما يتعلق به فالمرض خلاف الصحة ومقابلها فهى حالة
او ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بل مأوفة وهذا يعم انواع الامراض فى الحيوانات والنباتات وقد
يخص على قياس ما تقدم فى الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض
فى الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة
وفى الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس الشفاء مثل ذلك وفى الفصل الثالث من هذه المقالة السابقة ان المرض
من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وفى المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلاميه اذ فى وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبدأ للافعال
السليمة وثانيهما مبدأ للافعال المأوفة فان سمى الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا
فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان الكيفى فى المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة
وان اثبت هناك امرا وجوديا فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها وكان ابن سينا كان مترددا فى ذلك ولا واسطة بينهما
اى بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين اذ لا خروج عن النفى والاثبات فالكيفية التى بها تصدر الافعال عن
موضوعها اما ان يكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هى الصحة والثانية هى المرض واثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها
الحالة الثالثة فقال الناقة ومن بعض اعضائه آفة او يمرض مرة كالشتاء ويصح مرة كالصيف لا صحيح ولا مريض وانت تعلم
ان ذلك اى اثبات الواسطة بينهما انما هو لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة وتعلم انه اذا روعى
شروط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد فى زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من
ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر اذا روعى الشرائط المعتبرة فى التقابل
وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو اى امتناع الواسطة بينهما باعتبار شرائط التقابل فانه اذا اهمل شىء من
شرائطه جاز ارتفاعهما معا وح يثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض
فقد نسى الشرائط التى يحتاج ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يعرض الموضوع واحد بعينه فى زمان
واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدة وح ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا افرض انسان
واحد واعتبر فيه عضو واحد فى زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما
ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها فلا يبعد ان يشترط فى حد الصحة
سلامة جميع الافعال فيخرج من كان بعض اعضائه مأوفا وفى كل وقت فيخرج من يصح مرة ويمرض مرة وان لا يكون هناك استعداد
يقتضى سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط فى حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء فى جميع الاوقات
فيخرج الامور المذكورة من حده ايضا ويثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع يكون لفظيا

الفصل الثالث

من فصول الكيف فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان المقصد الاول انها اى الكيفيات المختصة بالكميات
عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وساير الاعراض

الذاتية للاعداد وللمتصلة التثليث والتربيع اى كالمثلثية والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس
وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم المتصل من
حيث انه محاط بحد او حدود او اكثر مع اعتبار لون قال الامام الرازى هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التى تعرض
اولا وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها ويدخل فى ذلك ما يكون كذلك اما بنفسه كالشكل العارض للمقدار واما
بجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعى لا للمقدار اذ لولاه
لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شىء مخصوص وكلا القسمين عارض
للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى بتوسط الجسم التعليمى ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه
ملون فكذا الحال فى الخلقة حاملها الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال ويتوجه على هذا ان يكون اللون
والضوء داخلين فى هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء فى عمق الجسم وقد يقال اللون
قد يكون نافذا فى داخل الجسم وكذلك الضوء فى المضىء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح قوله وكالزاوية يدل على ان الزاوية
كالخلقة فى انها مركبة من الكيفية المخصوصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله فانها هيئة احاطة الضلعين
بالسطح مثلا فى ملتقى مما لا باستقامة فالزاوية هى تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم و
اشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان الزاوية
المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة فى سطح
من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة الكذابية فيما بين الخطين المتصلين هى الزاوية وقد تطلق الزاوية
على المقدار ذى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر فى تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما تمنع
احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا ان يكون
ذانك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل
العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه يتوقف على ضلعين فقط وقولنا من غير
ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة فيستغنى عنه اذ لا احاطة
اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها
التفاوت والتساوى والانقسام ولانها توصف بالاصغر والاكبر وبكونها نصفا وثلثا لزاوية اخرى ولا شك
ان هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فيكون الزاوية كما وكذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة
من غير ان يتحدا خطا واحدا والجواب انه اى هذا الاستدلال انما يتم ان لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزى لها اى
للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه ممنوع بل عروضه لها يجوز ان يكون لانه اى لان هذا المعروض الذى هو الزاوية
عارض للكم كما فى الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذى هو الكم ويبطله اى يبطل كون الزاوية من الكم انها
تبطل بالتضعيف وتنعدم اما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا
واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فكما
الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من تلك المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف

بالزيادة لشمل بطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما لجعلها مساوية لقائمة لم يبق هناك زاوية اصلا واما التنصيف
فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية في الجهة الاخرى من الخط
الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال
لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة
الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها لا يحدث مثلثا هي بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه فانه
ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف
الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين محيطان
فهذه اقوال خمسة اوردها المصنف في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما يتعلق بها **المقصد** الثاني قال المهندسون
الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه
اذا اثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل اي سطح
يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي من تلك النقطة الى ذلك الخط سواء فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك
الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها
وهو منصفها ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة
وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك
السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها واذا اثبت احد
ضلعي المربع المتوازي الاضلاع وادير ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة والعبارة الظاهرة ان
يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل يحيط به دائرتان
متوازيتان من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض في وسطه خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه
وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازي للمثبت
كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة
من احدى ضلعي القائمة من المثلث وادير المثلث حتى يعود الى وضعه الاول حصل المخروط المستدير وهو جسم احد طرفيه دائرة
هي قاعدته والآخر نقطة هي رأسه ويصل بينهما سطح يفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة
وتلك النقطة مستقيمة واعلم ان ما نقله عنهم انما ذكروه للتسهيل لحصر هذه الامور لا لان وجودها في انفسها يكون بهذا
الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم
من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان وتحركت احداهما الى الاخرى على سمت واحد حصل
الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الطرف الآخر مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض
تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع قائم الزوايا
قال المصنف وهذا الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والمجسمات كلها امور وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها
مبنى علمهم الذي يدعون فيه اليقين وقد يقال دلت البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافي

ذلك كون احكامها يقينية الا ترى ان العدد المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن
انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية بعينها من غير فرق ولهذا قيل الكمال في معرفة احوال الموهومات
قلنا ان الموهومات قد يكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة
للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم
من الحساب والهندسة **تنبيه** على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر
من انواع المقولات العشر وما يندرج تحت واحد منها فقط ولو اعتبر المركبات في المقولات وانواعها حصلت
مقولات غير متناهية اي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائية وثلاثية الى عشارية وحصلت
ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركب مثلا الاقسام الاربعة
التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين
متخالفين ولكنهم قالوا الخلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع باعتبار وحدة عرضت لمجموع الشكل واللون
بحسبها اي بحسب تلك الوحدة يتصف بالحسن والقبح فان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية
باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة ومعنى الحسن والقبح بحسب الصورة غير الحسن والقبح العارضين
للشكل وحده او اللون وحده قال المصنف وهذا عذر غير واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها
وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس
حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عدوا مجموعهما كيفية واحدة وادرجها فيما اندرج
فيه جزءاها كما عرفت ولم يجد لها نظيرا في ذلك فاكتفينا بها **الفصل الرابع** من فصول الكيف في
الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو القبول والانفعال ويسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية واما استعداد نحو الدفع
واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها اي من الكيفيات الاستعدادية
خلافا لقوم جعلوا اقسامها ثلاثة فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم بجودة الصناعة وصلابة الاعضاء لتكون يتأثر عنه
ولا ينكسر عطفها بسهولة وتتعلق بالقدرة على هذا الفعل وليس شيء منها اي من هذه الثلاثة التي تتعلق بها المصارعة
من هذا الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات
الملموسة على ما مر **المرصد الرابع** من مراصد الموقف الثالث في النسب اي المقولات النسبية
وفيه مقدمة لبيان انها موجودة في الخارج اولا وفصلان لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعني الاين تارة
على رأي المتكلمين وتارة على رأي الحكماء المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم
اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداه منها لوجوه الاول لو وجدت الاعراض النسبية لزم التسلسل في الامور
الموجودة اما اولا فلان هذه الاعراض لا بد لها من محل ولا شك ان محلها يتصف بها فله اليها نسبة بالمحلية والاتصاف
وهذه النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله
اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا التسلسل واما ثانيا فلان لوجودها الزائد على ماهيتها الماهية اليها
هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا او هذا التسلسل

ثان واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتأخر فلو كانت النسبة موجودة في الاعيان لكان
المتقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومامع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على
التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث الثاني لو وجدت
النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسبة متكررة وهي لا تلحق الا بوجود المنتسبين مجتمعين ومن اقسام الاضافة
التقدم والتأخر فتوجد المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان معا وانه باطل قطعا الوجه الثالث لو وجدت النسب في الخارج
لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة اليه بانه موجود معه وله قبله اي قبل كل حادث اضافة
اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده اضافة ثالثة اليه بانه متأخر عنه وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث
او بعده فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول واشباهها اي الاعتراض النسبة
كثيرة والصواب كما في المحصل معرفا انه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجج التي ذكرها الحكماء على وجود ما ادعوا وجوده حكم
بوجودها وحيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل ومنهم من اثبت اعراضا غير متناهية يقوم بعضها ببعض
ولا مخلص له من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس للوجه
وامثالها من النسب مما نعلمه ضرورة اي نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض واعتبار معتبر او لم
يوجد وللقائل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية بمعناه بل هو المتنازع فيه فكيف يدعى
الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان
الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقد يستدل على ذلك بان الشيء قد لا
يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا وهو محال ويجاب عنه
بان حصول الفوقية بعد ما لم يكن عبارة عن اتصافه بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت
واجابوا عن دليل الخصم بانها اي النسب انما يلزم كون وجود النسب موجودة في الخارج حقيقتها اضافة كالفوقية والمقابلة
ونظايرهما ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر بين امرين
لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان والقسم الاول من نوعين ينتهي عند حد اي يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه وذلك
الثاني اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد انحلت شبه الاول وانما دفع
التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان ينتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود
الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها وجود الحلول فيكون هذه النسب متوافقة
في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد ماهية موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن نقض تلك
الادلة بكونه منقوضا بالاين **الفصل** الاول في مباحث المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد سبعة
الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون والجمهور منهم على ان المقتضي
للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم
قوم منهم اعني مثبتي الحال ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فهو للحصول في الحيز الكائنية والصفة التي هي علة
للحصول بكون فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلته قال الامام الرازي في الاربعين هذا عندنا

باطل اذ حصول الصفة لشيء معناه ان يكون حيزها تابعا لحيزه فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة اخرى
بالجوهر كل واحد من الحصول وتلك الصفة موقوفا على الآخر فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته في المقصد الاول من ان
الموقوف وهو انا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت مع انه ان سلم معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم
الدور لانه قد يكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول ويكون حيزها الذي هو قيامها معللا به اي بالحصول
فلا دور وقوله وربما قال اشارة الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا قيام الصفة التي هي علة الحصول ان
توقف على التحيز اي الحصول في الحيز لزم الدور لانه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول موقوفا
على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو الدور ويرد عليه ما مر من ان العلة ذات الصفة
من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر والا وان لم يتوقف قيام الصفة
على الحصول في الحيز جاز انفكاك العلة التي هي تلك الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف
قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذي هو
الحصول وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وتقريره على ما في لباب الاربعين انه
ان عني بالتوقف وجوب تأخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة
بدون المعلول وان عني به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز
ان تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المصنف وهو اي ما ذكره هذا القائل
غير وارد على كلام الامام يظهر ذلك عليك اذا تأملت وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين
وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان هناك امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشيء معناه ان الحيز لها
تابع لحيزه ولا شك ان حيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لا
تصريح بذلك المعنى في هذه النسخة بل بيان ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الحيز او لا يتوقف
فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما
في النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزء الدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو ان قيام الصفة موقوف
على الحصول توقف تأخر وقد ابطله هذا القائل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه
لا للشق الثاني المذكور في الكتاب **تنبيه** على ما تمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه
اما التمسك فهو انهم قالوا الاحياز الجزئية الممكنة للتحيز الذي هو الجوهر نسبتها اليه سواء فان ذات الجوهر تقتضي حصوله
في حيز ما اي حيز كان وانما يقتضي حصوله في حيز ما مخصوص بحسب ما يقارنه من شرط بعينه اي بعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله
فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعني الحصول في الحيز المخصوص وثانيهما الكون الذي هو نسبته اي المقتضي لنسبته الى الحيز
المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو المعنى وبين الحصول في الحيز اعني الكائنية المقتضاة ظاهر واما الجواب
فهو قوله لكنا اي نحن نعلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد للحصول في حيز معين من مقتض خارج عن ذاته
لكن الكلام في ثبوت ذلك المقتضي وانه ماذا فنحن لا نعلم ان حصوله في الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما
يزعمون فان الحصول في الحيز المخصوص اذا ثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له **المقصد**

الثاني أنواع الكون أربعة هي السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لأن حصوله أي حصول الجوهر في الحيز إما أن
يعتبر بالنسبة إلى جوهر آخر أو لا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس إلى جوهر آخر قسمان لأنه إن كان ذلك الحصول
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وإن كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان في حيز أول و
الحركة حصول أول في حيز ثان ويرد على الحصر أي على حصر القسم الثاني أي في الحركة والسكون الحصول في أول الحدوث أي حصول
الجوهر في الحيز في أول زمان حدوثه فإنه كون غير مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة
فذهب أبو الهذيل إلى بطلان الحصر وقال الجوهر في أول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن وقال أبو هاشم وأتباعه
أي الكون في أول الحدوث سكون لأن الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لأن كل واحد منهما يوجب اختصاص
الجوهر بذلك الحيز وهو أخص صفاتهما فإذا كان أحدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية
بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات إذ ليس فيها إلا الأكوان الأول في الأحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك
وقال الحركة مجموع سكنات في تلك الأحياز فإن قلت فيلزم إبطال ما التزمه هذا القائل لأن الحركة لا شك أنها ضد السكون فكيف تكون
الحركة مركبة منه فإن أحد الضدين لا يكون جزءا للآخر قلت قد رد هذا الإبطال بأن الحركة والسكون متضادان على الإطلاق
بل الحركة من الحيز ضد السكون فيه إذ لا يتصور اجتماعهما أصلا وأما الحركة إلى الحيز فلا ينافي السكون فيه فإنها أي الحركة إلى الحيز نفس
الكون الأول فيه وذلك لأن الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو أي السكون الأول فيه مماثل للسكون الثاني فيه لما
تقدم من اشتراكهما في أخص صفات النفس وإنه أي الكون الثاني فيه سكون بالاتفاق فكذا هذا أي الكون الأول لأن المتماثلين لا يتخالفان
قال الآمدي ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل لأن المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم أن ما ذكر أخص صفاتهما
بل يلزمهم كون الكون الثاني حركة لأنه مثل الكون الأول وهو حركة بالاتفاق فكذا الثاني قال الآمدي وهذا إشكال مشكل ولعل عند
غيري جوابه وأشار المصنف إلى الجواب بقوله إلا أن يعتبر أي يلزمهم أن يكون الكون الثاني حركة إلا أن يعتبر في الحركة أن لا يكون
مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا بأن تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر كما مر إذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لأنه مسبوق
بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الأول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل أنا لا نعتبر في السكون
المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في أول زمان الحدوث سكونا ويلزم حينئذ أن تكون الحركة مركبة من السكنات كما نعتبر في
الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا يكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا أن يكون الكون
الثاني حركة وإنما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الأمرين معا في الحركة إذ لو حملت على اعتبار الأول فقط كما هو ظاهرها
لزم أن يكون الكون في أول زمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم أورد على جوابه إشكالا بقوله وح أي وحين اعتبر في الحركة
ما ذكرناه فع ذلك الإشكال لكن لا يكون الحركة مجموع سكنات لأن الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة وهو مردود بما بينا من
أن جميع أجزاء الحركة سكنات لأن كل سكون يجب أن يكون جزءا للحركة وهو ظاهر فإن الكون في أول الحدوث سكون
عندهم وليس جزءا للحركة أصلا والنزاع في أن الكون في أول زمان الحدوث سكون أو ليس بسكون لفظي فإنه إن فسر السكون
بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لأنها مركبة من الأكوان الأول في الأحياز
كما عرفت وإن فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم
أيضا تركب الحركة من السكنات فإن الكون الأول في المكان الثاني أعني الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الأول

ولا شك أن الخروج عن الأول حركة فكذا الدخول فيه وأما الأول وهو أن يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة إلى جوهر
آخر فإن كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث وهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع وإنما قلنا
إمكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز أن يكون بينهما خلاء أي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين فإنهم يجوزونه فالاجتماع
واحد لا يتصور إلا على وجه واحد وهو أن لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قرب
ومنه بعد متفاوت في مراتب البعد ومنه مجاورة جعلها من أقسام الافتراق وسيصرح بأن المجاورة عين الاجتماع واعلم
أن الاجتماع قائم بكل جزء أي جوهر بالنسبة إلى الآخر لا أنه أمر واحد قائم بهما معا فإنه غير جائز عندهم لما علم
من أن العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على أن يقوم بكل واحد منهما وهو ظ ولا أن يقوم بهما معا وإلا لم يكن
واحدا حقيقة أو وضع أحدهما أي ولا أن الاجتماع وضع أحد الجوهرين بالنسبة إلى الآخر فإنهم أي المتكلمين لا
يثبتونه أي الوضع ويثبتون الاجتماع فالجوهران المجتمعان لكل منهما اجتماع بالآخر قائم به فهناك اجتماعان
متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية فاحفظ هذا الذي ذكرناه فإنه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة
الكلامية فمنهم من توهم أن اجتماعا واحدا قائم بمحلين ومنهم من توهم أن الاجتماع من مقولة الوضع والله أعلم

المقصد الثالث الكون أي الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا أنواعه
الأربعة على رأي المتكلمين موجودة إذ حاصلها كما عرفت من وجه التقسيم عائد إلى الكون الذي هو نوع واحد
في الحقيقة والمميزات التي بها تميزت تلك الأنواع بعضها عن بعض أمور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة ككونه
مسبوقا بكون آخر إما في مكان آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان كما في السكون على رأي أو غير مسبوق به أي بكون
آخر على معنى أنه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأي آخر وكذا إمكان تخلل ثالث بينهما وعدمه
كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في أن هذه الأمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وقال الحكماء السكون
عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركا فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو أمر عدمي عندهم إذ ليس من
شأنها الحركة **تنبيه** إذا قلنا ليس في الخارج إلا الكون والفصول المميزة المذكورة أمور اعتبارية
لا فصول حقيقية منوعة كان تسميتها أنواعا مجازا إذ إنما هو نوع واحد يعرض له صفات متخالفة لا توجب
اختلافها بالماهية بل ربما لا توجب أيضا اختلافا في الهوية الشخصية إذ الكون الواحد بالشخص يعرض له اجتماع
بالنسبة إلى جزء وافتراق بالنسبة إلى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع
ولا افتراق ما دام منفردا وإذا خلق الله تعالى بعد ذلك معه غيره عرضا له والكون الثابت له أولا باق بحاله لم
يتغير ذاته الشخصية بل صفته **المقصد** الرابع فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الأولى
إذا تحرك جسم من مكان إلى آخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه قد فارقت أحيازها واختلفوا في الجوهر
المتوسط الباطن منه فقيل متحرك وإلا كان ساكنا إذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد أول زمان حدوثه
وليس بساكن إذ لو سكن مع حركة باقي الأجزاء لزم الانفكاك والانفصال بعض الأجزاء عن بعض والمحسوس خلافه
ولأنه أي الجوهر المتوسط داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل وهو داخل في حيز الكل فيكون متحيزا به أيضا وقد
خرج الجوهر المتوسط عنه أي عن حيز الكل إلى حيز آخر إذ المفروض أن الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو أيضا

متحركا وقيل الجوهر المتوسط غير متحرك في حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون
متحركا والاولون اي القائلون بكونه متحركا جعلوه اي جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذي يشغله الجوهر المتوسط
وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به وكذلك اختلف في
المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو
يفارق بعض السطح المحيط به اعني الجواهر الهوائية التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح
المحيط به والحق انه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما نبهك عليه آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا
كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما من حيز الى آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا اما
المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور
لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا الصورة الثانية قال الاستاد ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر
آخر من جهة الى جهة بحيث يتبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك والزم على هذا القول انه اذا تحرك عليه اي على الجوهر
المستقر جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة
وهو باطل بالضرورة فيقال لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول
مكانه عنه وذلك الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين انما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك
عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه كما في الصورة التي فرضتموها وشدد النكير عليه اي على قول الاستاد ولا معنى له
اي للانكار وتشديده لانه نزاع في التسمية فان الاستاد اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف
في المتحرك او في غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم
تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثاني فالتزموها والمخالفون له
يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات **المقصد** الخامس اتفق القائلون بالاكوان على انه
يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك ولم يجوز
ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد بالتلاقي
بين الجواهر من جميع الجهات وهو مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يكن التلاقي من جميع الجوانب كيف
يحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر منثورة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي واتفقوا ايضا
على المجاورة والتاليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعري والمعتزلة المجاورة اي
الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كون غير الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل كون
زايد عليه وذلك لحصوله اي لحصول الكون للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر وحده اي دون المجاورة فانها غير
حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا وقال الشيخ والمعتزلة ايضا التاليف والمماسة غير المجاورة بل
هما امران زائدان على المجاورة ويتبعان المجاورة ويحدثان عقيبها وقالوا ايضا المباينة اي الافتراق المفسر بما تقدم
ضد للمجاورة التي هي شرط للتاليف فلذلك تنافي المباينة التاليف لان ضد الشرط ينافي المشروط لا لانه يضاده اي
لا لان المباينة بدل الافتراق ضد التاليف ثم قال الشيخ وضد المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحد وان تعدد

المجاورة واما المماسة والتاليف فيتعدد كل واحد منها بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له فههنا اي فيما احاط بالجوهر
الفرد ستة من الجواهر في جهاته ست تاليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهي اي المماسات الست مغنية
عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب والجوهر اليابس تولد تاليفا واحدا بينهما قائما بهما
ثم اختلفوا فيما اذا الف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر الستة تاليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين
لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله فههنا اي فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته تاليف واحد واذا
جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين والاكثر وقيل ههنا ست تاليفات لا سبع حذرا عن انفراد كل جزء من الجواهر
السبعة بتاليف على حدة وابطلوا اي ابطل هؤلاء وحدة التاليف التي ذهب اليها الطائفة الاولى بانه قد مر ان المباينة
مضادة لشرط التاليف اعني المجاورة فتكون منافية له ولا شك انه يزول بمباينة واحدة تاليف جوهر واحد من الستة
معه اي مع الجوهر المحاط بها وتاليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة لا يقال لم لا يبطل
التاليف الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاد ابو اسحق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة بينها وانها متعددة بالاضافة
بحسب تعدد المجاور والمماس ضرورة فالمباينة على رايه ضد لها حقيقة وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين
المماسة والتاليف على اصله فيكون المباينة عنده ضد المماسة والتاليف حقيقة وقال القاضي ابو بكر اذا انحاز جوهر بحيز
اي اذا حصل فيه ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جواهر اخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات عنه
فالكون الحاصل لذلك الجوهر قبل وبعد اي قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت الاسماء
بحسب اعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا
للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على
اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز المختلفة وهذا الذي ذكره القاضي اقرب الى الحق بناء
على اصول اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر او ما قام به
مؤثرا في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يتعدى ما ليس قائما به سواء كان مباينا او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية
هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضي اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدي من تزييفها تحاشيا عن
زيادة تضييع الاوقات **فروع** على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق الاول الجوهر الفرد المنفرد
عن غيره يتصور له ست مماسات معينة لان ما يماسه من الجواهر لا يكون الا معينا وضدها اي ضد تلك المماسات المعينة
ست مباينات غير معينة لان ما يباينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة
لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث واكثر هذا اذا كانت المباينة قبل المماسة واما اذا كانت
بعدها فقال الشيخ في قول تضادها اي تضاد المماسات الست المعينة ست مباينات غير معينة كما في القسم الاول وقال
في قول آخر تضادها ست من المباينات معينة هي المباينات الطارية على المماسات المعينة قال الآمدي هذا التفريع بنى
الشيخ على ان المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون
ما للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي الفرع الثاني الجوهر المتوسط بين الجوهرين
الكائنين في حيزين بينهما احيانا كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر بلا شبهة فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد

الآخر وقال الاستاد وغيره والحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته بمقدار حركته
فبطل ما قاله الاصحاب اللهم الا ان يراد اى يكون مرادهم بما قالوا ان الكون واحد اى الكون الموصوف بالقرب عين الكون
الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاد وليس ثمه امر زايد على الكون هو المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس
الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدى اذا ضم جوهر
ثالث الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده
من الآخر وقال الاستاد القرب غير البعد الا ترى انه اذا قدر انضمام الجوهر القريب الى البعيد زال بعد المتوسط من ذلك البعيد
ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاد مبنى على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد
له ست مباينات لستة جواهر فاذا جاوره جوهر فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو اصله والحق ما
ذكره الاصحاب فانه مبنى على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضى الفرع الثالث
الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا آخر من جهة فهل يقال انه مباين لذلك الجوهر الآخر من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم
حصول المماسة فى تلك الجهة الاخرى ام لا يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاد لانه لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى
فى اى حين هو مماس له من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظى لانه ان اعتبر فى المباينة امكان المماسة فى تلك الحالة فالحق هو الثانى
وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع الرابع يجوز المباينة والافتراق فى جملة جواهر العالم بحيث لا يتصف شئ منها بالاجتماع
غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية وقيل لا يجوز اذ لا يجوز المجاورة بين الكل ولا بد فى المباينة من امكان المجاورة
قال المص ويكفى فى الوصف بالمباينة جوازها اى جواز المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة فى هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة
بين الكل على الاجتماع ثم قال والذى يراه ويعتنى على ايرادى هذه الابحاث امران احدهما معرفة اصطلاح القوم بتحقيق
ما ذهبوا اليه فى حقيقة الاكوان تسلقا يتسلق للتحقيق اليها اى الى حقيقة الاكوان مما قالوا به من لوازمها واحوالها فانه
اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط فى المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه فى تغاير الاكوان واحوالها
فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها وثانيهما ان لا يظن بكتابنا هذا اعوازه لها اى لهذه الابحاث وقصوره فيه والا فلا
يجدى المباحث المذكورة فى المطالب المهمة التى هى العقايد الدينية وما يتوقف هى عليها زيادة طايل وفايدة ولولا
هاتان الغايتان المذكورتان لم نطول الكتاب بذكرها وليس من دابى الاسهاب فى الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز
الضابط لما هو مقتضى المقام واذكر اى احفظ وتذكر هذا العذر الذى مهدناه لك فهو الذى ما عينى تعرضه عليه من قبيل هذه
الابحاث فى غير هذا الموضع فكلمة بالنصب على انه جواب الامر عنى لا يفتك اى لو تمكّ **المقصد** السادس انه لم
يجعل المماسة كونا قايما بالجوهر كالقاضى واتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين منها متضادان
لان الكونين المجتمعين فرضا اما ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كل واحد من
الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما فى الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا
فى حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد فى الزمان الثانى مماثل للكون الموجود فى الزمان الاول لقيام كل واحد منهما
مقام الآخر فى تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثانى يوجب حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا
فهما متضادان ومن جملتها اى المماسة كونا مخصوصا قايما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ

والاستاد فلم يجعلها اى الاكوان اضدادا ولا متماثلة بل مختلفة يجوز اجتماعها فى جوهر واحد قال الآمدى والحق هو الاول
لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف فى التسمية **المقصد** السابع فى اختلافات
للمعتزلة فى احكام الاكوان بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا فى بقاء الحركة فنفاه الجبائى
واكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت سكونا والتالى باطل اما الملازمة فلان معنى السكون الا الكون المستمر فى حيز واحد
والحركة هى الكون فى الحيز الثانى عقيب الكون فى الحيز الاول فلو كانت باقية لكانت فى الزمان الثانى كونا مستمرا فى الحيز
الثانى فيكون عين السكون واما بطلان التالى فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر
وبالجملة فالحاصل اى فالكون الحاصل فى الآن الثانى فى الحيز الثانى سكون بالاتفاق فيجب ان يكون الحاصل فى
الآن الثانى كونا آخر متجددا الا الكون الاول الذى هو حركة والا فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف و
الحركة التى هى الكون الاول فى الحيز الثانى يوجب الخروج عن ذلك الحيز اى الحيز الاول دون السكون الذى ذكرناه و
هو الكون الثانى فى الحيز الثانى فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان التالى بما مر
من ان المنافى للسكون والمضاد له هو الحركة من الحيز فانها لا تجامع السكون فيه لا الحركة اليه فانها لا تنافى السكون
فيه فجاز ان يكون الحركة الى مكان عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها لا توجب
الخروج عنه بل الحركة هو الخروج عن الحيز الاول وانه نفس الحصول فى الحيز الثانى الذى هو السكون فان قلت لا يخفى ان الكون
الاول فى الحيز الثانى هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا ان الكون الثانى فى الحيز الثانى ليس عين الخروج عن الاول
فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين فى الحيز الثانى اذ على تقدير اتحادهما كان الثانى منهما كالاول
عين الخروج عن الحيز الاول وبه قال ابو هاشم اى انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول فى الحيز الثانى هو الحركة وهو
بعينه الكون الذى فى الزمان الثانى المسمى بالسكون ثانيها اى ثانى الاختلافات انه قد ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة
الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى الجبائى ومن تابعه صورتين اى قالوا ببقاء السكون الا فى صورتين الاولى
ما اذا اهوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة فامسكه انسان فى الجو من غير ان يكون تحته ما يقله فلا بد ههنا من
تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطارى الى حدوث اقوى من الباقى فلو كان السكون باقيا
لا متجددا لهوى ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات الصورة الثانية السكون المقدور لنا فانه لا بد ان
يكون متجددا اذ لو بقى لم يكن مقدورا لان تاثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء
فيجب ان لو امر المكلف بالحركة ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه من السكون ان لا ياثم اذ لا اثم على اصلهم الا على امر مقدور
والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به وهو خلاف الاجماع بخلاف ما اذا كان السكون
متجددا ولزوم هذا الذى ذكره الجبائى فى اثبات الصورة الثانية بابى هاشم فلم يجد عنه محيصا والتزم التاثيم
والعقاب بعدم الفعل فى هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شئ يتصور صدوره
عنه سوى هذا الضد الذى هو السكون فلقب بالذمى اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم فى ان الثواب والعقاب انما
يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه فى الذم والملام لانه اثبت الاثم والعقاب بامر يدرك بالذم
وليس صادرا عن المكلف اصلا ثم لهما قال الجبائى الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر

اولمسه بعينه وهو اي ذلك الجوهر ساكن او متحرك ادرك بالحاسيتين التفرقة بين الحالتين اي حالتي السكون والحركة وعلم
انه اما ساكن واما متحرك ضرورة ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في حيز آخر وذلك الكون هو السكون
بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك
لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا يرى ان
راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط فانها اذا كانت سليمة الجري على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها
لا يدرك تفرقة بين خصوصيات اكوانه في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها لخرقها الهواء بل ربما يتوهم انها ساكنة في حيز واحد
من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها ومن نقل في النوم الى غير حيزه تبدل عليه كونه بكون آخر فاذا استيقظ
لم يدركه ولم يجد اختلافا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المختصين له بالحيز ونظير ذلك فيمن كان هاويا في الجو مستندا لا
اجازه عليه فلو غلبته عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزه
بخلاف ما لو لون في نومه بغير لونه فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة رابعها قال الجبائي التأليف
ملموس ومبصر اي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة اذ نحن نفرق بين الاشكال ونميز بعضها عن بعض وما هو الا بالنظر
الى التأليفات المختلفة او لمسها فلا بد ان يكون تلك التأليفات محسوسة بحاستين الى حاستين ومنعه ابنه في احد
قوليه فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى الاكوان اي المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة او الى
التي الفه او غيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف واحتج ابو هاشم على سبيل المعارضة بانه لو رئي التأليف وهو
امر واحد قائم بالصفحتين من الجسم العليا والتحتانية لرئي الصفحتان معا وذلك لان تأليفا واحدا قائم بكل جزءين من الصفحتين
فاذا رئي قائما بالصفحة العليا فقد رئي قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده وانما يصح هذا الاحتجاج على ابيه لو
لم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا او تأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين يعني انه لا نقول
ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع التحتانية مدرك حتى ينتقض عليه هذه المعارضة بل نقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة
العليا فيما بينها على ان لقائل ان يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انصافه بحيث يكون
مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا خامسها قال الجبائي التأليف مختلف باختلاف
الاشكال لما مر من انا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر
والتشابه في التأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها ومنعه ابنه وقال ان التأليفات متجانسة لان التأليف
مشترك في اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناء على اصله الفاسد وان سلم ذلك الاصل ففيه اي في هذا
الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان يكون التأليفات مختلفة ومشتركة في عارض لازم لها وكون ما ذكره من اخص
صفات التأليف انما يثبت اذا لم يكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على
ثبوت المطلوب وهو المصادرة سادسها قال الجبائي التأليف قد يقع مباشرا بالقدرة كمن يضم اصبعيه ومنعه
ابنه اذ منع وقوع التأليف دون المجاورة المولدة له وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد
من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا
سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب للجوهر اليابس وان ولدت التأليف بينهما كما هو

فليست

فليست المجاورة المذكورة شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء اي شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه لكانت
شرطا له في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما وليس الامر كذلك كاليواقيت والصخور الصم
الصلاب فانه لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها وهو اي هذا الاستدلال منقوض
بالقدرة فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده ابتداء لا دواما ومنهم من قال الرطوبة اي المجاورة بين الرطب واليابس
شرط للدوران فان التأليف الذي يصعب معه التفكيك والتجزية لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة وتحقق معهما
فهذا التأليف داير مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهي شرط له ومع ضعفه اي ضعف الدوران وعدم دلالته
على ان المدار شرط للداير فلعل ذلك اي الاختلاف بين المجاورات في صعوبة التفكيك والتجزية عايد الى اختلاف
اجناس التأليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها **الفصل** الثاني
في مباحث الاين على رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون
والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تبعه بانها
كمال اول لما بالقوة اي للجسم يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات
فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا لكان معدوما محضا اذ يكون حينئذ بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا اصلا
ويلزم ان يكون بالقوة ايضا في كونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في
كونه موجودا او متصفا بالقوة لا اقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه آخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود
يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم او بالفعل في بعضها وبالقوة
في بعضها والقسم الاول تستحيل عليه الحركة لانها طلب الشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون
له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه
الحركة والانتقال الدفعي ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك اي الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه
بها وهو اي الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن حاصلا له عند استقراره في مكانه او على حاله فهو اي ذلك الامر الحاصل
ما لم يكن كمال له اي للمتحرك اذ معنى الكمال ذلك وهو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل
بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول للافلاك
الازلية على رأي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تام بالقياس اليها
وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لاحقا بما حصل له
لكنه ليس معتبرا هنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لاحقة بصاحبها وانه اي ذلك الامر الذي هو الحركة يؤدي بالمتحرك الى
حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن الآخر كمال ثان اذا حصل بالفعل وذلك الامر المؤدي
اليه وهو الحركة اي صفة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة
ثابتة بالفعل ثم انه اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشيء منه اي من الكمال الاول الذي هو الحركة بعد بالقوة فهو اي
ذلك الكمال الاول انما يثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني المترتب على الحركة وثانيهما نفس هذا
الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان امكان

الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان
الثاني والحصول فيه كمال له لان التوجه مقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالقوة
فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي
فيه شيء بالقوة فالحركة تفارق ساير الكمالات بخاصتين احديهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير
والسلوك اليه يستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه وليس
لشيء من ساير الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيء معها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا
اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة اليه شيء بالقوة فهوية
الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود
بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام
في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان
الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل والقوة والفعل في ذات شيء
واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل نسبتها الى حدود المسافة
وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة
في ذلك الكمال وفيما يتادى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية وبتقييد الحيثية المتعلقة بالاول
تخرج الكمالات الاول على الاطلاق اعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصورة الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات
اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور
وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات
الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها يجب
كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه اي كون المتحرك بالقوة
انما هو باعتبار عارض هو الكمال الثاني في المقصود وحصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة
باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة
ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة
معناه لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته والا اي وان لم يرد بهذا المعنى فهو اي المتحرك كمال يجب ذاته
وصورته ايضا كما كان كمالا يجب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في
ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فلذلك اي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض اعتبرنا الحيثية
اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد
ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرناه قال المص وفي انطباق هذا
الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر اذ لا انتهاء لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول وهو
الحركة وثان وهو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة

السابقة

السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من
الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون
الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل احد
يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس
وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي
ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة وتبعه المص قال قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم
قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او لا دفعة فالثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او
الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات صالحة
لافادة تصور الحركة لكن متأخروهم عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان بل نقول هو
وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه
وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن
فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري
والى هذا اشار بقوله فيقع في تعريفها اي تعريف التدريج الزمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور وقال الامام
الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية
لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة
الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود
قال وهذا جواب حسن وبقولهم بالتدريج او ما في معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية
فانه انتقال دفعي ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا **المقصد** الثاني ذهب ارسطو الى ان الحركة
يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية وصفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى
اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى
الحركة بمعنى التوسط ويعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول
اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حالته في ذلك الآن
مخالفة لحالته في آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان
المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى التعريف كما اشير اليه وهي
اي الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا
ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم
اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة
وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة
لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول

في حدتين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايرا له فتكون الحركة مركبة من امور آنية
الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن
ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره
في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدا والمنتهى الحاصل
لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض
لذلك التوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زايد على ذاته الشخصية عارض له فاذا
خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث
لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتتالي النقط في المسافة واذا امتنع هذا
امتنع تتالي العوارض ايضا وهي بهذا المعنى اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط تنافي الاستقرار اي استقرار المتحرك في حيز احد
سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه اما منافاته للاول فظاهرة واما منافاته للثاني فلانه لو استقر بعد المبدا في حيز
لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدا فتكون الحركة ضدا للسكون في الحيز المنتقل عنه وللسكون في الحيز المنتقل
اليه ايضا بخلاف من جعلها اي الحركة الكون في الحيز الثاني فانها اذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون
في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر واعلم ان مبناه اي مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها
في الخارج اتصال الاحياز في انفسها وعدم تفاصلها الى امور لا تنقسم اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وقد تكلم
عليه ونستوفي القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة
ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت
المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا
وليس هناك توسط بين المبدا والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني
وهو الحركة المعروفة بالكون الاول في الحيز الثاني واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من
مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدا لتلك المسافة والمكان الثاني
منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير متناهية في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا
ولا يمكن فرضها متتالية والا كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيما له فيما بين
مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التي لا يمكن ايضا
فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات اخر المعنى الثاني للحركة هو الامر الممتد
من اول المسافة الى آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان اذ عند
الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها الى نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء الاول
منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد
الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة
انتفت حال الوصول لكنها وجدت بجميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفس على

سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع
ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع
ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في
الخارج نعم لها وجود في الذهن فانه لما ارتسم نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه في الخيال قبل
ان تزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال تخيل امر ممتد يعني ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي
تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها
عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين
معا على انهما شيء واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا
او دايرة كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما لم نجعل الحركة بمعنى القطع من هذا مثلها لان اجتماع الصور
فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها
ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع ان يكون هي امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور
انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا فلا يتم دليل اثبات الزمان وذلك اما لان
العمدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها في التوهم فقط
وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه
الحركة وجود لم يكن لمقدارها وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم
تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة
وانما يرتسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه

المقصد الثالث

فيما تقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها
بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر
الذي هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان التسود مثلا
ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم
يحدث فيه صفة زايدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زايدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة
في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك
المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع
فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة
الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة
نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل
الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او
من صنف الى صنف ومن فرد الى فرد وهي اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاولى

الكم دعوى وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام
شيء اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اولا الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وشبهه
اي يدل على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فتبين اي ظاهر مكشوف انه لم ينفصل عنه
جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام
فتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا واذا مصت مصا قويا
وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرسانات الطويلة
الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك الا لدخول الخلاء حدث فيها بان يخرج المص فيها بعض الهواء ويبقى مكان
ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث
يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه اي في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه الى
مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيه اي في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت بهما التخلخل والتكاثف
معا فهذا الذي ذكرناه في اثبات التخلخل يعطي ويثبت انيته وحقيقته ولا يفيد العلم بعلته واما لميته اي لمية امكانه وصحته
كما ستعرفه فهو ان الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار وما لا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء فقد يكون
الهيولى في بعض الاشياء كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة متواردة تلك المقادير عليها بحسب ما يعد لها من الاسباب الخارجة
عن ذاتها لذلك التوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو
اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها ان يكون الكل كذلك اي ان يكون كل الاجسام
بحيث يتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل لجواز ان يختص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لا لاسباب
منفصلة يقتضي اختصاصه بذلك المقدار ويختص البعض بمقدار معين لان مادته لا تقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو رأيهم
في الافلاك فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا بعينه
ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا يأبى القول بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان
كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذي ذكرناه من حال الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف
ولا يلزم من تحققه اي تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع
يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحد منها يقتضي لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار
معين وكالاجزاء في الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزءا يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كله اما اذا انفصل
امكن بان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيصح عليهم يجوز ان يكون قطرة من
البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر الوجه الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل يعني انه انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل
عنه جزء وقد عرفت دليل على انيته ولميته واعلم ان اسمي التخلخل والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية يعني الانتفاش وهو ان
تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش وعن الاندماج وهو ضده وهو ان تتقارب
الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه فيه وان كان يطلق عليهما الاسم
اي يطلق اسم التخلخل على الانتفاش واسم التكاثف على الاندماج باشتراك اللفظ فان بين معنيي اي الانتفاش والاندماج

من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد والتقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسبة بعضها الى
بعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو اي المذكور اعني التخلخل والتكاثف
بمعنى الرقة والثخانة من باب الكيف فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتي الكيف والوضع وواحد منها
حركة من مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويتداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف
السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه
الرابع الذبول وهو عكسه اي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام
الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل
والتحقيق ان الزيادة اذا احدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها وانبسطت
الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا
فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا يحرك اجزاء اعضائه
الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة
الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية
والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه
لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة
دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة
اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب
ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال
منها ايضا الثانية من المقولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يتسود العنب و
يتسخن الماء فهذا انتقال الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلا بد هاهنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى
اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا ومن الناس من انكر ذلك اي انتقال الجسم من كيفية الى
اخرى فالماء عنده لا يصير باردا ولا البارد حارا وزعم ان ذلك الذي يدرك من انقلاب احدهما الى الآخر بشهادة
الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هو كمون واستتار للاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبروز
وظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وحاصله ان القسمين من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة
الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان فيه اي في ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس
بكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها وهؤلاء يعني اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا توجد منها
ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب
عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك
الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد وهذا القول باطل والا لكانت الاجزاء النارية كامنة في الماء البارد
الجامد وفي الجمد ايضا وانه ضروري البطلان ومع ذلك نتمسك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة في

الماء البارد فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس ببرده اي ببرد باطنه او بقل برده بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت
وليس كذا اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره وايضا فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صيّر كله نارا مشاهدة ونعلم
بالضرورة ان ذلك الذي نشاهد فيه من النار كله لم يكن كامنا فيه كيف ولو كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء
النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين
بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء
نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد
دون الاستحالة وهذه الاقوال باطلة بحيث لا يشتبه على ذي فطنة وح فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى اخرى واما
ان ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا الثالثة من تلك المقولات الو
حركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة عن مكان الى مكان ليكون حركة اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها
نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع
وكلام ابن سينا يوهم انه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي
قال في عيون المسائل بل حركات الافلاك دورية وضعية وفي حركة كل جزء منه اي من الفلك حركة مكانية نظر وتامل
فمنهم من قال لا جزء له بالفعل بل بالفرض فكيف يتحرك في الخارج ما لا وجود له فيه بل ذلك اي تحرك جزء الفلك مع
كونه مفروضا امر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة الحاوية
او المحوية مع عدم حركتها غير معقول لان مبدا هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها فعليك
بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول
الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها ان يكون مجموعها
كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد ويطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق
على حركة من يطوف حول شيء مع انها حركة مكانية يتبدل بها امكنته بلا شبهة الرابعة من تلك المقولات الاين وهو
اي التحرك في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة
بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة ايضا وقد يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان
في الحركة شبهة عامة هي ان يقال المتحرك في الاين ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في
الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون
في اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك
الايون الآنية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون لزم انقطاع
تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة
الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بان يقال للمتحرك في الاين من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر وهو
كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود
المسافة بالفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما

مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين المستمر
يمكن ان يفرض بينهما ايون اخر كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط اخرى فلا يلزم
تتالي الآنات ولا انقطاع الحركات ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول المتحرك في الكيف كيفية واحدة يحركه
فيه كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان
بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض
فيما بينهما آنات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وباقي المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل
صورته بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر
ومنعه اي منع تبدل الصورة بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في
كيفياتها دون صورها فانكر الكون وسلم الاستحالة وهو اي ذلك البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد اما
النار والباقية من العناصر انما حصلت من النار بالتكاثف اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف
بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت منها بالتحلل اي
رقة القوام او هو اي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء او الهواء والبواقي
تكونت منه بالتكاثف والتحلل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتحلل
وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتحلل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية الثابتة لذلك
العنصر الذي هو الاصل محفوظة ثابتة في الاحوال اي في جميع مراتب التكاثف والتحلل فلا تبدل في الصور اصلا
بل في الكيفيات وابطله اي قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين الاول انه مبرهن فيما بعد كما ستطلع عليه ان
كل ما يصح عليه من الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصورة بصورة اخرى يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية
لخروج الجسم عن مكانه وينعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه
الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصورة في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا الوجه الثاني في اختصاص
الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا بحيز طبيعي اي بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون بصورة
اي صورة ذلك الجزء وهذا لان استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور اذا كانت تلك
الصورة حادثة فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد ان الاجزاء
المتساوية في الصورة حاصلة في احياز متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى فاعل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز
اذ لو قدرنا عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احياز ما ولا بد لحصولها فيها من سبب ولا سبب سوى
ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز يخصه من حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته
وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة
وهكذا الى ما لا نهاية له وجواب الاول ان الاصل ان اخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا
فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك اي حقيقيا ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا
صدقه خارجيا لانه اي الموجب الجزئي الخارجي اخص من الموجب الجزئي الحقيقي وصدق الاعم لا يستلزم صدق

الاخص فلا يفيد الوجود اي فلا يفيد البيان المذكوران في الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق
الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التي ندعيها وجواب الثاني منع وجوب الحدوث لجواز ان يكون
مخصص الاجزاء باحيازها امرا مفارقا وتساوي نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا على وجه
يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد على شيء من هذين الوجهين بل المعتمد في ابطال نفي الكون والفساد
هو التجربة والتعويل على المشاهدة لدلالتهما على ان العناصر ينقلب بعضها الى البعض كما سيأتي في الموقف الرابع ثم نقول
في بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا الصور لا تقبل الاشتداد
بان يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها ولا التنقص بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات
التي يقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا سواء
كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لان في الوسط اي وسط الاشتداد والتنقص بل في وسط الانتقال
التدريجي ان بقي نوعه اي نوع الجوهر المنتقل عنه لم يكن التغير في الصورة اي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص يجب ذاتها
بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتداد
ولا تنقصا ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصورة المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد
اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات
وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في
الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض جايز فلا يلزم
من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما
الجسم او المادة ولا وجود لشيء منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث
لانه يلزم منها محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة
في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون للكيفيات آنية الوجود
لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان عميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة
بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منها واقعة
بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا تكون حركة لا انتفاء لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا بما مر من ان المتحرك في الكيف
مثلا فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي تتبدل افراده على
محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد ان يكون عرضا يقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة لمحالها وايضا مبدا الحركة
انما يقوم بالحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وحدها لا وجود لها فان المادة لا تتحصل ذاتا
معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدا حركتها الى منتهاها متصورة بصورة
معينة فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة وتشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة
معينة فلا يلزم امتناع حركتها واجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة
للذات الاولى وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب

تري مبني على ان الهيولى ليست لاشيا بالقوة لا يحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها
واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال واما
المضاف فطبيعته غير مستقلة بنفسها في المفهومية بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشتداد والاضعف قبلهما
المضاف ايضا والا فلا يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير في معروضها
لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وتحرك الحركة فيها تبعا لها
كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء
قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة
تبعا للحركة في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين
حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم منه مقدارا او كان على اشرف
اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا تبعا
للحركة في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال
الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير
في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية
منقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء وح نقول لم لا يجوز ان ينتقل
الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن سينا في النجاة
ان وجوده للجسم تبع للحركة اي ثبوته بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف تقع فيه الحركة اذ لو
وقعت فيه لم تكن تابعة لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها
وفي النجاة ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان
زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية وقال
في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة
وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينها هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان
في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان
الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء
الزمان وهو الآن غير منقسم فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى البعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض زمانان بينهما
مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان
كالبحر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة
في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء آخر من كم او كيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا ويكون الزمان لازما
لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله وسواء متى كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لانه تابعة
لمعروضها فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها في التبدل

والاستقرار واما مقولنا ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل قول هذا المثبت بان المنفعل من التسخن
الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى
السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد فى الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد
الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى
التبرد على الاستمرار وكذا الحال فى التسخين والتبريد ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة فى القوة والضعف
فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى
الضدين ولا انقطاع الحركة فى اثنائها بل عند انتهائها والحق انه لا حركة فيهما بل تبع للحركة فى غيرهما لانهما ايضا حالتان
نسبيتان فلا يستقلان فى الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما فى القوة ارادية كانت او طبيعية او فى الآلة
واما فى القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تكون كذلك والآلة قد تكل هكذا ففى جميع هذه الصور يتبدل
الحال اولا اما فى الارادة او فى الطبيعة او فى الآلة على سبيل التدريج ثم تتبعه التبدل فى الفاعلية كذلك واما فى القابل فربما
ينقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة فى الفاعلية وانت خبير بان التبدل فى
التأثير يستلزم التبدل فى التأثر فيقع الحركة فى المقولتين معا **المقصد** الرابع العلة للحركة الطبيعية
الجسمية والا دامت الحركة بدوامها اى بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى
ببقائها وايضا فالجسمية عامة للاجسام كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما وايضا
فيلزم على تقدير كون الجسمية علة اتحادها فى الجهة اى اتحاد الاجسام كلها فى جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لان جهات
الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع
الاجسام وسيأتى الكلام عليه وايضا فلانها اى الحركة التى علتها الجسمية اما لمطلوب فتنقطع الحركة عنده اى عند حصول ذلك
المطلوب مع بقاء الجسمية التى هى علتها فيلزم التخلف اى تخلف المعلول عن علته واما لا لمطلوب فتتحرك الجسمية اما الى جميع الجهات
معا وانه ممتنع بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هى الطبيعة وحدها ايضا لانها ثابتة
مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذى تقتضيه لذاتها والحركة ليست ثابتة لما عرفت من انها متجددة منقضية ويلزم ايضا
دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الاجسام طبيعيا بل هى حالة غير ملائمة
اى بل العلة للحركة الطبيعية هى الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة تترك طبعا طلبا للملائم اما فى الاين
كالحجر المرمى الى فوق واما فى الكيف كالماء المسخن قسرا واما فى الكم كالذابل فى نمو لامرضيا فان هذه الحالة المنافرة
ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك
الحالة المطلوبة فاذا وصلت الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئى علتها اعنى مقارنة الحالة الغير
الملائمة فلهذا لو اوجب عليهم ان يقال الملائم غاية مطلوبة ولا يتصور الغاية الا فى الحركة الارادية اذ لا بد من
الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا يكون الحركة الطبيعية التى لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب
بقى ان يكون مع الحالة التى لا يلائمها مقتضية للحركة وفيه اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الى جهة اولى من الجهة
الاخرى وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة والمحيص ان الفعل اذا ترتب عليه ام

ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل فى اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا باعتباره اليه وعلة غائية باعتباره
الى الفعل فالعلة الغائية هى المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور اذ لا بعد فى ان يكون بعض الامكنة
ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعته الحركة اليه ويكون هذه الحركة طلبا طبيعيا
لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول فى الكيفيات والكميات وملاءمة بعضها لبعض
الاجسام ويعلم من ذلك الذى مر ذكره فى الحركة الطبيعية ان العلة للحركة الارادية ليست هى النفس لثباتها وعدم اختلافها
يعنى ان النفس ثابتة مستمرة فلا يكون وحدها علة للحركة التى هى متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة فى نوع واحد من الاجسام
ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية فى ذلك النوع بل فى فرد منه ولا ايضا هى التصور الكلى الحاصل للنفس لان
نسبته الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلى لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات
الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين بل انما هى اى علة الحركة الارادية
تصورات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فالماشى نحو بغداد له فى كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئى
قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان يتبع ارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التى تتلك الحركة يمكن ان يفرض
فيها حدود جزئية تتجزى بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا
معينا وينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحد وهكذا الى التخيلات
المستتبعة للارادة فيتصل الارادات فى النفس والحركات فى المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة
والحركة واما علة الحركة القسرية فهى القوة التى احدثها القاسر فى المتحرك **المقصد** الخامس الحركة تقتضى امورا
ستة الاول ما به الحركة اى سببها الفاعلى فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية الثانى ما له الحركة اى محلها
فانها عرض فلا بد لها من محل يقوم به الثالث ما فيه الحركة اى المقولة من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة
اى المبدأ الخامس ما اليه الحركة اى المنتهى وذلك اى اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون فى الحركة المستقيمة
واما فى الحركة المستديرة الفلكية فلا يكون ثبوتهما الا بالفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض
كما مر السادس المقدار اى الزمان فان كل حركة تكون فى زمان بالضرورة واقتضاء الحركة هذه الامور الاربعة
من حيث انها انتقال من حالة الى حالة تدريجا **المقصد** السادس قد علمت آنفا ان الحركة متعلقة بامور
ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها اى بوحدة هذه الامور الستة لا بوحدتها ضرورة ووحدتها اى وحدة الحركة كما تقدم
فى مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية ففيه اى فى بيان وحدتها ثلاثة ابحاث احدها فى وحدتها الشخصية ولا بد
فيها من وحدة ما له الحركة فان الموضوع الواحد بالتشخص محله واحد بالتشخص ايضا ضرورة انه لا يقوم الموضوع الواحد بالشخص
بمحلين ولا بد ايضا فى وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعنى المقولة اذ السير الواحد لا يستحيل وينمو معا فى زمان
كونه قاطعا للمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعددت الحركة مع
اتحاده من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتى بل قد يوجد له اى للشيء
الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والترطب فى الفاكهة مثلا فيتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع
ان اندرجت تلك الانواع فى جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما فى حكمها بحسب الشخص

تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا ويتبع ذلك اي فاشتراط وحدة ما فيه الحركة
وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن ما فيه الحركة واحدا بالتشخص بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه
فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما ولا يكفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار
وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالتشخص مع تعدد الحركة بان يكون الطرق مختلفة فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين كما يتوجه الجسم
تارة من البياض الى الورقة الى العودية الى السواد وتارة منه اي من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى النيلية
الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد المعين يمكن ان يوقع على هذه الوجوه
فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين
تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدة
ما فيه مغنيا عن اعتبار وحدتهما ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم يكن وحدة ما فيه مستلزما لوحدتهما ولا اختلافهما
مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا او تارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان
كان وحدتها مقتضية لوحدته ايضا ولا بد في وحدة الحركة من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر
ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه فانه لو جوز اعادته كذلك لجاز ان يكون الحركة في زمان عين الحركة في
زمان آخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست
وحدة لازمة لوحدتها لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه
الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتها مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم
وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وسواء لا بد في تشخص الحركة
من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك
فلا عبرة به في كون الحركة واحدة شخصية فان المحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة
شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها عند ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك
آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات
وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم
يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان
كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا المختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية
التي بينهما ثاني الابحاث في وحدتها النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وذلك
لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له وهي اي ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة
ما اليه فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة
اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ما منه
وما اليه فان الكيف مثل ان يأخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد واخرى من البياض
الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة هنا مختلف بالنوع وكذا الحكم مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع

واما في الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير
والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض وكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع
لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف ما فيه منضما الى اختلافهما كان اولى كالتسخن والتبرد
فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما وكذلك ما منه وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف بالماهية
الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة في الحركة الاينية وكالتسخن والتبرد في الحركة الكيفية فان الحركتين في
كل واحد من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل
تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف
بين المبدأين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا في الماهية قلنا انهما
وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في
اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لان الامور المختلفة
بالنوع قد يشترك في نوع واحد من الاثر ولما مر من ان تعدد المحرك لو بحسب النوع لا يوجب تعددا في الحركة بحسب الشخص واذا
لا يوجب اختلاف المحرك بحسب النوع اختلاف الشخص في الحركة فالنوع اولى بان لا يوجبه ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب
اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي كحركة الحجر الى العلو قسرا او حركة النار اليه طبعا لا تختلف
بالنوع من حيث هما كذلك اي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعني القاسر والطبيعة بل هما ان الحركتان
متفقتان في الماهية ولا عبرة ايضا بوحدة ماله الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال وان كان تعدد المحل مطلقا
يوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الانسان وسواد الجماد نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك ما فيه وما
منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف الموضوعات
موجبا لاختلافهما ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقته فلا فائدة في اعتبار وحدته النوعية في وحدة
الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية وان قدر تنوعه واختلافه بالماهية فهو عارض
للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في الموصوفات كما ان تنوع الموصوفات لا يوجب تنوع
عوارضها ثالثها الوحدة الجنسية ومالها فيها من الوحدات بعض ما يعتبر في الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس مع
قيود منوعة له وانما هو وحدة ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة
في الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية وتترتب اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التي تقع تلك الحركة فيها
فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة
في الالوان وهكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية **المقصد** السابع الحركات
منها ما هي غير متضادة ومنها ما هي متضادة وقد علمت في مباحث التقابل ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الحقيقية الداخلة
تحت جنس آخر فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد
في زمان واحد وان امتنع اجتماعها حينا من الاحيان فلا لماهياتها اي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستندا
الى ماهياتها بل الى اسباب خارجة فلا تضاد بين الحركات المخالفة الاجناس وانما التضاد بين المتجانسة المشاركة

في الجنس الاخير منها اي من الحركات في الكيف كالتسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان
ومشتركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهو غاية الخلاف فلا
مانع للتضاد الا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا
الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما
حدا لا يتجاوزه وفي النقلة كالصاعدة والهابطة فان لكل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف
والى ما فصلناه اشار اجمالا بقوله اذ لها اي للحركة في هذه المقولات الثلاث في كل طرف حد محدود يتوجه اليه وبين
الطرفين غاية الخلاف فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف و
الصعود والهبوط فيكون بين التوجهين ايضا غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها لما ستعرف عن قريب
من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها **المقصد** الثاني من تضاد الحركات ليس التضاد ما فيه فان الصاعدة
والهابطة ضدان بلا شبهة وان اتحد ما فيه هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض
الى السواد وان فرض وحدة الطريق اي وحدة ما فيه ولا تضاد الحركة لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين
عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة
والهابطة تضاد مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في
الملخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان
الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك
في هاتين الحركتين لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط
وكيف يكونان متضادتين والمطلوب فيهما حالة واحدة هي ان يكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه
ان لا يكون تضاد في الحركات الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الواصلة الى المركز فلا يكون
حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه ولتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة
والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد ولا تضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان
مع ان المحرك واحد ولا تضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان اذ لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية
ولا يمكن تواردها اي توارد الزمان على موضوع واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على
الموضوع الواحد وكونه عطف على قوله فانه كانه قيل ولا تضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة
وتضاد العوارض لا يوجب تضاد الموصوفات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات ولا للحصول
اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادي الحركات ونهاياتها لانه اي الحصول في الاطراف معدوم
عند وجود الحركة فان الحصول في المبدا يحصل قبلها ويعدم عندها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها
لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد الحركات للتوجه من الاطراف واليها اعني التوجه بما منه
وما اليه جميعا من حيث هما كذلك اي من حيث انهما متضادان فانه لزم ان يكون مبدا احدى الحركتين ضد المبدا الاخر
ومنتهاها ضد المنتهى وليس يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدائين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد

الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة
الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره فانهما اي ما منه وما اليه في الحركتين
قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من الثاني
الى الاول لان مبدئيهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما وقد يكونان دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما
متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد بين الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها وقد
لا يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا كالمركز والمحيط لانهما ذاتا نقطتان من جسم
بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللاخر غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين
مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما متنافيان وجوديان
يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين و
قد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتامل وقد لا يختلفان اصلا اي لا يختلف
مبدا الحركة ومنتهاها لا بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يتفق ان صار احدهما مبدا الحركة والاخر منتهى لها فاذا
فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدا لم تكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدائين ولا بين المنتهيين لا
بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومي المبدا والمنتهى تقابل التضاد كما سننبه عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب
العارض فيكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة قلت لا شك ان ثبوت هذين
العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب
والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت وذلك
اي اتصاف احدهما بكونه مبدا والاخر بكونه منتهى قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فان لها مبدا متصفا
بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فان اي جزء
فرضت على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدا للدور ومنتهى له باعتبارين اذ الحركة عن كل جزء هي
بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدا ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض ولا تمايز فيه اي في الدائرة حتى يثبت
للدور ابتداء وانتهاء بالفعل الا بما يفرض من موازاة او وضع او غير ذلك من الشروق والغروب وليس شيء
منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدا لها من
وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال
عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة
وضعية فيكون مبدؤها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدا الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا
فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدا لها واذا فرض سكونها
ثانيا كان الوضع الذي انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت
للمستديرة مبدا ومنتهى بالفعل كالحركة المستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركات
الفلكية لم يكن هناك مبدا ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي

الابعاد والانقطاع للحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دايما من مبداء ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك
على محيط دايرة حتى يتم دوره كان مبداها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه حركة ابينية
في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة **تنبيه** المبداء والمنتهى مما اى هذان المفهومان العارضان للاذا
اذا انسب احدهما الى الاخر فتقابلهما تقابل التضاد ولا التقابل الايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف
لما سنذكره واذا انسب الى ما له المبداء والمنتهى وهي الحركة كانا متضايفين لنسبة كل منهما وبينه اى بين ما له المبداء والمنتهى
تقابل التضايف فان المبداء مبداء لذى المبداء وذو المبداء ذو مبداء للمبداء وكذا حال المنتهى وذى المنتهى
وليس بين المبداء والمنتهى تضايف فقد يعقل مبداء لا منتهى له وبالعكس كما اذا ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية
او نهاية بلا بداية فلا يكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدا لحركة ومنتهى
لها ايضا فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد قلت مما ادعى مفهومي المبداء والمنتهى غير عارضين في
للجسم عرضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه بل هما عارضان للاطراف الحاصلة في الاجسام ولا يكون طرف واحد
مبدا او منتهى لحركة واحدة الا بالفرض وفي زمانين اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبداها ومنتهاها
طرفا واحدا واما المستديرة فان مبداها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين في
ان واحد فهي وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنان بالاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة و
نهاية لها واما وسم الفصل بالتنبيه لان التامل في مفهومي المبداء والمنتهى وما انسب اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه وفرع
على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون بتضاد المبداء والمنتهى قالوا الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة والا
كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل اذ كل مستقيمة فانها وتر على خطوط وترليق غير متناهية
بالقوة فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالتشخص اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع
المستديرات المتوهمة من مبدا المستقيمة الى منتهاها وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مباحث التضاد وايضا
كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فلم يبلغ من
تلك القسى ضدا ليس ... منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات من حيث هي في المستديرات فيكون
طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج
امور مستديرة معينة ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة مما عرفت ولا امتنع حصول الاستدارة المجردة
في الخارج امتنع تعقبها للمستقيمة في الموضوع فلا تكون ضدا لها ولا تضاد الحركة المستديرة لنحو ذلك الذي
ذكر في التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات تضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات
تضاد لكان للمستديرة واحدة اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان
طرفين لدوائر الى غير متناهية فانه يكون اشتراك قسى غير متناهية في طرفين فلو كان المستديرة ضد المستديرة
لكان للمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هي المستديرات المتوهمة من مبدا تلك المستديرة الى منتهاها وهو باطل و
اما الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه فكل من هاتين الحركتين يفعل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين من الفلك
على التبادل فان المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب

والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فعل كل منهما في الحركة
مثل فعل الاخر اعني الحركة المبعدة عن السرطان والموصلة الى الجدي لكن في النصف الاخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدي
الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في
الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيهما فلا يكون شيء منهما سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا يكون
متضادة قال الشارح ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة يعني ان ما ذكروه انما يدل على
الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين في المبداء والمنتهى
فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا متحالفتين بل متضادتين
فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي مضادة لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان على خلاف التوالي للتضاد
بين المبدائين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا
الحال في الصاعدة من الجدي الى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي نعم اذا
اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدا ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه
منها واليها وذكر في الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين موجودين يمتنع اجتماعهما
دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع
الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد بين المستقيمة و
المستديرة ولا بين المستديرات **المقصد** التاسع الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات
النسبية لا من مقولة الكم بل هي كم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلاثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة
لانطباقها فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزى فتنقسم الحركة
بانقسامها فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فتنقسم بانقسام عارضها فالحركة
في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب المسافة اذ قد
يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام
بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانا مختلفين
في المسافة والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة في انه اذا تحرك الجسم
تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالاخر فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا كمحلها
فاذا عرض اي للجسم انفصال خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي
كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه في هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الاينية
واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذ جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا
جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهي اما ان لا يفارق امكنتها اصلا او
يفارق اجزاء من امكنتها هي اجزاء لمكان الكل فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا يكون متحركة **المقصد** العاشر
ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اي يكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر اولا بل

يكون للحركة حاصلة في شيء آخر بمقارنة فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء والثاني يقال له انه متحرك بالعرض وتسمى حركته
حركة عرضية كراكب السفينة قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل
كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه وح يكون الراكب متحركا بالعرض
لان الهواء يتبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد
يكون قابلا للحركة كالدورة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة في الاجسام المنتقلة واما ما لا يكون
جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته
حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور
اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية فعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذلك
حركة النبض لان مبداهما اي الحركتين موجود في المتحرك لا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية
الصاعدة والهابطة اي حصرها فيهما اذ تخرج عنها حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية
التي على وتيرة واحدة بلا شعور اذ تخرج عنها حاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية
الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان يكون الحركة
بسيطة اي على نحو واحد واما مركبة لا على نحو واحد والبسيطة اما ان تكون بالارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي
الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون مع شعورها
وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض **المقصد** الحادي عشر الحركة اذا
نسبت الى حركة اخرى فهي اما سريعة وهي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة الاخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها اي الحركة
السريعة ان تقطع الاكثر اي المسافة التي مقدارها اكثر في الزمان المساوي يعني انه اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة
كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان متساويان
للسريعة ولذلك عرف بكل واحد منهما واما قطعها المسافة الاطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة واما بطيئة وهي التي بالعكس
فتقطع المساوي من المسافة في الزمان الاكثر وتقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اقل
في زمان اكثر لكنه غير شامل لها وليس البطء اي ليس كل بطء لتخلل السكنات بين الحركات والا لم يحس بحركة الفرس وان
فرضت سريعة جدا واللازم باطل بيان الملازمة ان البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات فيما بين الحركات كان تفاوت
السرعة والبطء بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فاذا عدا الفرس شوطا عدوا كما اذا قدرنا انه عدا من اول اليوم
الى منتصفه خمسين فرسخا كان حركته اسرع ابطأ من حركة المحدد بنسبة عظيمة لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور
وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به ويكون ح زيادة سكنات اي سكنات الفرس على حركاته كزيادة حركة
المحدد على حركته لان عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة واذا اي زيادة حركة المحدد على حركات
الف الف مرة فيكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة في
تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بحركة الفرس اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته
ولا نحس بشيء من سكناته واعلم ان دلايل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين المختلفتين بالسرعة والبطء وهي ستة

كما ستنتهي النوبة اليه اي الى ذكرها تدل على بطلان هذا يعني كون البطء منحصرا في تخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها
عليها وبالجملة فهذا البحث وهو كون البطء للتخلل مبني على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا مرتضا
اي من تلك الدلايل الستة انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا كان الشمس في افقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي
طويلا ولا يزال يتناقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع اي اذا ارتفع
الشمس مقدارا ان وقف الظل ولم ينتقص اصلا جاز ذلك في الكل والثالث فيجوز ح ان يتم الشمس الدورة والظل
بحاله وهو بديهي وان تحرك الظل جزءا كلما تحركت الشمس جزءا لم يمكن ان يكون هذان الجزءان متساويين في المقدار ولا
ان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وح كان بازاء كل حركة للشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانتقاص
اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار فيكون حركة الظل ايضا ابطأ بلا تخلل سكون فثبت ان السرعة والبطء بلا تخلل
سكنات ويمكن المنافسة في قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزءا والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان كذلك جاز ان
يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك اي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز عندنا لان جميع الموجودات
مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب والعادة هي القاضية بعدمها اي عدم جواز انتفاء بقاء الظل على
حاله مع اتمام الدورة من غير استحالة فيها عندنا وهي اي حركة الشمس والظل يستند الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد حركة
الشمس الى تمام الدورة ولا توجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بمحال
بل هو معدوم بمقتضى العادة ومنه اي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من اول
المسافة الى آخرها فكذا الحركة يعني انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات في الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت او
طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة من
غير ان يتخللها توقف وسكون في بعض الاحيان مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات
والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر في حيز ويسكنه في
آخر مع تساويهما في قبول الحركة والسكون **تنبيه** الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة
الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها ولانهما اي السرعة والبطء
قابلان للاشتداد والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء فلا يكونان
فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص **المقصد** الثاني عشر قال الحكماء علة البطء
اما في الحركات الطبيعية فممانعة المخروق الذي كان في المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى
في اقتضاء بطء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء واما في الحركات
القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها وذلك انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكان الطبيعة السارية فيه اكبر واعظم
كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة واقوى في اقتضاء البطء وان انعدم المخروق والقاسر والمحرك
الارادي ومن ثمة كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة
المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادة وربما عاوق
احدهما اكثر والآخر اقل فتعاد ولا يبعد ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الجسم الاصغر فاذا فرض ان

معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان
في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة مثل ان تحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي يزيد معاوقته على
معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الاكبر **المقصد** الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو
واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا اصعد قسرا ثم رجع فلا بد
ان يسكن فيما بينهما ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير
النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظاهر او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد
من سكون بين ما بين المستقيمتين فيكون الاولى منقطعة ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة
واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني اذ لو كان زمانيا ففي النصف
الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان
حاصلا في النصف الباقي ويعود المحذور والاظهر ان يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك
الامتداد والا لم يكن تمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا
ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال
وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله فكذلك الميل الموجب له اي هو ايضا موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة و
استمراره الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا آني كالوصول وكذلك الميل الموجب له اي حادث في آن وآن
الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها وانه باطل اذ يلزم
منه تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها فذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون
اي زمان سكون والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى والرجوع في آن هو طرف حركة منصرفة
عنه فلم لا يجوز ان يكون آن واحد حدا مشتركا بينهما اي بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون
مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال واما الآن فيمتنع جزء زمان لا ينقسم
الجزء وانتم لا تقولون به حتى يمتنع اشتراكه بين زماني الحركتين قولكم ان آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم بينهما تغاير لكن
لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدء الزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من
الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهى مما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له
في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال
تتاليهما بل تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد
ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة
وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة اخترنا
ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون ثابتا لما فيه حركة
اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين اخترنا انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه
ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين

آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة
وحكم بان اجتماعهما في آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع في جسم الانتقال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن
مغاير لآن الآخر فبينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التي اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة
المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين وتجويز تتالي الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة
للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل في آن بل هو زماني كالحركة وقال الجبائي كما
ان الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذ الحادث اقوى من الباقي فيضعف الاعتماد المجتلب للحجر ويضعف
بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر فلا شك ان غلبته على المجتلب انما
تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون
والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائي ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر
في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين
المستقيمتين فلكل من الفريقين في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد خردلة
وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة ووجب وقوف الخردلة لوجوب
السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل مصادما لها لامتناع التداخل بين الاجسام
واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة وقد يجاب بان الخردلة لا تصادم
الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل
فذلك اي الذي ذكرتموه من تلاقيهما فرض محال فيجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون
بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي
الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على اصله فيقول لا نم انه لا مولد
غيره بل المولد هو الحركة السابقة فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم ويوجب السكون
بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد **المرصد الخامس** في الاضافة وجعل المرصد
الرابع في المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على
حدة واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد خمسة الاول الابوة هي
المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اي ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا وتقال
لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض وهذان يسميان
مضافا مشهوريا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع
المركب منهما تنبيه قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم
البينة كذلك اي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف

بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير اى موخوذ فى تعريفه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا
بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة لتخرج ساير النسب وبقى هذا القول متناول المضاف الحقيقى والقسم الثانى
من المشهورى اعنى المركب واما القسم الاول منه اعنى المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به فى مباحث الاضافة فلو
اردنا تخصيصه بالحقيقى قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذى حققته فان المركب مشتمل على
شئ آخر كالانسان مثلا **المقصد** الثانى للمضاف خواص اى خاصتان الاولى التكافؤ فى الوجود
والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما فى الذهن او فى الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما فى احدهما
عدم الآخر فيه فان قيل فما قولكم فى المتقدم والمتاخر بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزمانى لا
وجود له بالاعتبار الذى كان متقدما مع المتاخر الزمانى وكذا المتاخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود
للحقيقى منهما الا فى الذهن فان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات
المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين منهما فى الخارج بل فى الذهن
وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين باق بحاله واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما
فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه الخاصة الثانية
وجوب التكافؤ فى النسبة ويعبر عنه اى عن التكافؤ فى النسبة بالانعكاس ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس
وهو ان يحكم باضافة كل من المتضايفين الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه يعنى انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين
من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان ينعكس هذه النسبة فينسب الآخر اليه ايضا فكما ان الاب
اب للابن فالابن ابن للاب وانما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا اليه لانه اذا لم يراع هذه الحيثية
لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب للانسان لم يلزم ان هذا انسان للاب والحاصل ان هذه الخاصة انما هى
للمضاف المشهورى اعنى المعروض الماخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق
والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقى فلا نسبة فيه حتى يتصور
الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر وقد يصعب
رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اى للمضاف من الجانب الآخر كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين ماخوذا
مع اضافته وليس للمضاف الآخر اعنى الطائر اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطائر ولا يقال الطائر طائر الجناح وان شئت قاعدة
الانعكاس فيهما فاعتبره اى المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح فانه يجب الانعكاس ح والضابط
فى معرفة طريق الانعكاس ح ان يجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وينظر فيها فاى وصف وجدته بحيث اذا وضعته
ورفعت ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم يبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الذى اضيف
المضاف اليه حقيقة فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه ماخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او
مركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا **المقصد** الثالث الاضافة لا يستقل بوجود
اذ ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء فيكون تحصلها وتخصصها تبعا
لتحصل ما لحقته الاضافة وتخصصه ويفهم ذلك اى تحصلها تبعا للملحوق تارة بان يوخذ الملحوق والاضافة معا فيتعين الاضافة

على حسب تعين الملحوق واللحوق وليس ذلك الماخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل هو امر مركب من المقولة ومن موضوعها
وتارة بان يوخذ الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشئ واحد بعيد عارض لذلك الملحوق وهذا تنويع الاضافة
وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد والموافقة فى الكيف غير الكيف المتحد الموافق فاذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة
من حيث انه فى الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة متحصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال فى المساواة والمماثلة
ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة ايضا على حسب تحصل الطرف الاول تحصيلا
كان او نوعيا ويلزمه بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم انها اذا كانت فى طرف مطلقة اى غير محصلة فهى فى الطرف
الآخر مطلقة ايضا فالنصف المطلق فى مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف فظهر
ان احد المضافين عرف بالتحصل والتعين عرف الآخر به لكن هذا اذا حصلنا نفس الاضافة الحقيقية كالنصفية والضعفية
واما اذا حصلنا موضوعها فقط لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الراس حتى يصير هذا الراس لا يوجب تحصيل
من له الراس يعنى ان الراسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذى الراس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث
انه جوهر معين حتى صار هذا الراس لم يلزم تحصيل الشخص الذى هو ذو الراس نعم اذا حصلنا الراسية التى هى الاضافة
الحقيقية حتى يصير هذه الراسية وجب ان يحصل الاضافة فى الطرف الآخر فيكون الراس وذو الراس متعينين ح
المقصد الرابع تلحق الاضافة تقسيمات من وجوه الاول اما ان تتوافق الاضافة من الطرفين
كالجوار والاخوة واما ان يتخالف كالابن والاب فان البنوة والابوة متخالفتان فى الماهية والمتخالف اما
محدود كالضعف والنصف فان ضعفية شئ واحد تكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية او لا
محدود كالاقل والاكثر فان اقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الثانى انه قد يكون
الاضافة لصفة موجودة فى كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق ولهذا اصبح مبدء
العاشقية والمعشوقية انما ثبت فى محلها بواسطة صفة موجودة فيه او لصفة فى احدهما فقط كالعالمية فانها لصفة موجودة
فى العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضى اتصافه بها والا
فالمعدوم لكونه معلوما صفة موجودة وقد لا يكون الاضافة لصفة حقيقية اصلا اى فى شئ من الطرفين كاليمين واليسار
اذ ليس لليمين صفة حقيقية بها صار يمينا وكذلك اليسار الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر فى اقسام المعادلة
كالغالب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال كالقاطع والكاسر وفى المحاكاة كالعلم والخبر وفى الاتحاد كالمجاورة
والمشابهة والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول فى المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون الاضافات
منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى
بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التى بالفعل والانفعال فكالاب
والابن والقاطع والمنقطع واما التى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى
هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط تحريره ولا يلتبس عليك انه لو بدل فى عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة
لطابق المنقولات بحسب المعنى اذ يكون ح قوله وفى الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا باس به
لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها بل للواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهر

كالاب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من الاعداد والكيف كالاحر والابرد والمضاف
كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل والمتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء والانتصاب والملك
كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا الخامس قد تكون من الطرفين اسم اى يكون لها باعتبار كل واحد
من طرفيها اسم مفرد مخصوص بتلك الطرف كالابوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبداية او لا يكون لها اسم مخصوص بشيء
من طرفيها كالاخوة السادس قد توضع لها ولموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم عليها بالتضمن سواء كان اسما مشتقا كالعالم
او غير مشتق كالجناح **المقصد** الخامس من اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه
الاول التقدم بالعلية كتقدم المضيء على الضوء الفائض منه وتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع
فتحرك الخاتم ولا عكس اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد وليس في ذلك اي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا لزم
التداخل فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين ولا
بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها
عليها تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو بالعلية لان وجودها اي وجود حركة الاصبع تام وكامل
في نفسه فاوجب لذلك وجودها اي وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوي الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقصا فيما يقابله
بحسب استعداده فثبت بذلك سببها ترتب عليه هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل
ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد معا ولا يتم له اي للاثنين ذات الا بذاتيهما سواء وصفا بالوجود
ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها
وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبعي مخصوص بجزء الشيء مقيسا الى كله دون ساير علله الناقصة و
المشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرايط التاثير و
ارتفاع موانعه وان لم يكن كذلك كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبعي شاملا للعلل الناقصة كلها
وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبعي وهو ترتب المعلول الناشي من الاحتياج المصحح
لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا
لشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان اخر وجد فيه عيسى فالتقدم
ههنا صفة للزمان اولا وبالذات ومغايرته للاولين بينة اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود
والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته الرابع التقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم
بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين والترتب اما طبعي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية
المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل بانها له ووقوعه في غيرها او وضعي
وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتأخر كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك اي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخرا
والمتأخر متقدما بجعل ذلك ان جعلت مبدأ الفتدى من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد يبتدىء من
الباب فينعكس الحال ومن قبيل ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان
مبدأ فبالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع اخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض مثل

تقدم

تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتقار واستحالة بقاء اجزاء الزمان
مع ان المتقدم والمتأخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر فان الامس و
اليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا
في نفي هذه الاربعة ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بان يكون كل زمان في زمان اخر وقد ابطلنا ذلك بوجوه
في مباحث الزمان وقد يجاب عنه بان ذلك التقدم الذي بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا
يجامع فيه المتقدم المتأخر وانه اي هذا التقدم الذي سميناه التقدم الزماني لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان فاذا اطلقناه
على غيره كان ذلك تقدما بالعرض لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام كما ان العتمة تعرض للكم وصارا
ذاتيا فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما اخر فكذلك ههنا اذا قلنا لجزء الزمان انه متقدم فهذا
التقدم اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا
المقام وهذا الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم مبني لابحاث كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء لما جعلوه
راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده
سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده
تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان فتأمل فيه اي في هذا المبنى وتحقيق
حاله كيلا يزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق وربما تكلف الحكماء للحصر اي حصر التقدم في الانواع
الخمسة وجها ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا
او اعتباريا والاول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا
من غير عكس لئلا يلزم الدور فالمتوقف اما ان يكون توقفه بحسب الذات وذلك بان لا يتم ذات المتأخر الا بذات
المتقدم كما في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات واما ان يكون توقفه بحسب الوجود دون الذات بان
يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون مع اشتراط اي اشتراط
وجود المتأخر بالعدم الطاري عليه اي على المتقدم ام لا فالاول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان
متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطاري عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور
وجود المتأخر منها واما الزمانيات وقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث
هو متقدم مجامعا للمتأخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطاري على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده
فقط هو التقدم بالعلية المتناول للتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول والثاني اعني التقدم
الاعتباري لا بد فيه من مبدأ يعتبر اليه النسبة وذلك المبدأ اما كمال وهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم بالرتبة
وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يتقدم في المراتب المكانية او الى التقدم
بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ
معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر تنبيهان الاول ان التقدم ان اعتبر فيما بين
اجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الى الطرف فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن

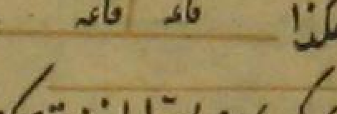
الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل الماضي مقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور انما
قالوا ذلك نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضي متقدم على ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل
زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا الثاني جميع انواع التقدم
مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتاخر ففي التقدم الذاتي كونه مقوما اى جزءا داخلا في قوام المتاخر
وفي التقدم العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتاخر وفي الشرف زيادة كمال وفي الرتبي
وصول اليه من المبدا اولا واذا عرفت اقسام التقدم والتاخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة
وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب
الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين
من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل
التواطؤ او التشكيك او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتني بشانها والله اعلم بالصواب

الموقف الرابع في الجواهر

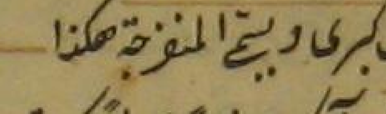
وفيه مقدمة ومراصد اربعة المقدمة اما تعريفه اي تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه
ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف
الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات
فلا نعيده اعتمادا على علمك به اما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان
محلا لها اي للصورة فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع منه والا اي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا
ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل واما قيد والتعلق بالتدبير والتحريك
لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التاثير وهذا التقسيم الذي ذكروه بناء اى مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير
ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم بعد
ان يثبت ان الحال في الغير قد يكون جوهرا او هو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قايما به فلا يثبت جوهر
حال ولا ما تركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر وبعد ان يثبت ايضا ان غير الجسم من الجواهر لا يتركب من
جزئين احدهما حال في الآخر والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم فلم يثبت شيء منهما الا من هذين
البيانين برهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر
ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ولو اردناه
ايراده اي ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الى آخره قلنا الجوهر اما

ذو الابعاد الثلثة فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم اولا فاذا لم يكن جسما فاما جزؤه واما ليس كذلك وان كان جزءه بان يتركب
الجوهر حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا منه وان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا تقسيم لا يرد عليه ما تقدم
في حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه
لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وتجه
عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جاز ان يكون جزءا للنفس او للعقل وقال المتكلمون لا جوهر الا
المتحيز اي القابل بالذات للاشارة الحسية كما مر من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ فاما ان يقبل المتحيز القسمة
سواء كانت في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد فعندهم ان الجوهر منحصر
في هذين القسمين وان اقل ما يتركب الجسم منه جوهران من الجواهر الفردة تنبيهان الاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة
مجموع الجزئين المتالفين لا كل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه اي الجسم هو الذي قام
به التاليف اتفاقا منا والتاليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير
فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤتلفين تاليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك نزاعا لفظيا راجعا
الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي
بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد صفة اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتاليف
كما يثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم
ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف الثاني من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لانه اي الشكل هيئة احاطة
حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا يعقل النهاية الا بالنسبة الى
ذي نهاية فيكون هناك لا محالة جزآن ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة هي الاتحاد في الشكل
فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل
عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة اي قال بعضهم هو شبه الكرة اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا تختلف
جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما ومن المربع اى قال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب الجسم منه
بلا خلو الفرج وذلك انما يتاتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكري وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتاتى فيها ذلك
الفرج ومن المثلث اي قال بعضهم يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين
من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه وذلك لانه اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية اي حد يحيط به قطعا
فذا الشكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كري وان كان متعددا فمضلع قال المص وفيه نظر لانا لا نم ان له
اي للجوهر الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان يحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا والا لزم
فيه محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر
الفردة فيه والا اي وان لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بانقسامه ولو وهما لا فعلا فان ما له مساحة امكن ان يفرض
فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم **المرصد** الاول في الجسم وفيه
فصول اي فصلان الفصل الاول في بيان حقيقته واجزائه الى رجته وفيه مقاصد ثمانية الاول في حده ومعرفة ويطلق لفظ

الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي
مبدأ الآثار اي هي علة فاعلية لآثار ما هي فيه من الاجسام وعرف الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قائمة واما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه اي في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا عن كونها ثلثة متقاطعة على
زوايا قوائم اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام سيما في الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهي في الابعاد
فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه في جميع الجوانب فلا يكون ذلك خارجا عن حقيقة الجسمية ولا تصور الجسم لا جسم واذ ليس لازما
لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في وصح الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة
ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا
فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان
مناط الجسمية هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض
سواء فرض او لم يفرض ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدث
من جنبتيه زاويتان متساويتان فكل واحد منهما قائمة هكذا



واذا كان مائلا الى احد الطرفين
كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا



وفرض الابعاد الثلثة المتقاطعة في الجسم ان يفرض فيه بعد اما سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط كيف
اتفق اي لا بتعيين لفرضه جهة وهو الطول ثم يفرض بعد آخر في اي جهة شئنا من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة وهو
العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة وهذا البعد الثالث متعين لا يتصور غيره واحدا وقد يتعين لفرضه جهة
واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه شتى والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه بقوله وهو العمق وهذا
القيد اعني كون تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة لم يذكر لتمييز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة
المتقاطعة لا يكون الا كذلك وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل ابعادا ثلثة متقاطعة لا على
هذا الوجه انما هو السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا
على حادة ومنفرجة والجوهر لا يتناوله فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهم بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى
ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يبين بعد ان الجسم ليس
كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل فتأمل وهيهنا شكوك تعلق على مطلق التعريف اي على كونه معرفا
الاول الحد صادق على الهيولى التي هي جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها
اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل هي تقبل الصورة
الجسمية والصورة الجسمية تقبل الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا
يتناول ما يكون بواسطة فان قلت الحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا نسلم بل لان الجسم في بادي الرأي هو
هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة في
احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود بيانه تعريفه الشك الثاني هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك
يسمى الابعاد المتخيلة الموهومة جسما تعليميا فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس

بجسم

بجسم بل قوة من القوى الجسمانية قلت المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد قبوله اياه في الوجود الخارجي كما يتبادر الى الفهم
على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا ويندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس نظرا الى ذاته بل بسبب
الابعاد الموهومة وعلى كونه حدا مع قطع النظر عن كونه رسما ان الاول لم يثبت جنسية الجوهر لما تحته كما عرفته في المقولات
وربما يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته والا لامتازت انواعه بفصول جوهرية لا بفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر
بالعرض ولزم التسلسل في الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع
تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر ذلك في الوجود مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا للانواع من الجواهر ان
يكون جنسا للفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك وربما قيل الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ففيه قيدان
ليس شيء منهما ذاتيا لشيء من الحقائق الاول الوجود وانه عارض للموجودات بل هو من المعقولات الثانية التي
لا يمكن كونها جزءا للامور العينية والثاني كونه لا في موضوع وانه عدم لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية وأجيب عنه
بان ذلك رسم للجوهر لا حد كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فما ذكر في تعريفه امر خارج عن ماهيته
فلا يلزم من سلب جنسيته سلب جنسيته الشك الثالث مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد
على اختلاف العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف
المذكور حدا له والآ اي وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا فرضا فهو على ذلك التقدير
عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض قائم بالذات اي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فيكون
تلك الذات قابلة والكلام في قابليتها له وينتهى والى حصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج
كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهي نسبة لا تقوم بهذا القابل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية
فينتقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا لا يقال الممتنع هو التسلسل في المؤثرات اي العلل لوجوب انتهائها الى
الواجب وهذا التسلسل في الآثار اي المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة
للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لانا نقول قد علمت فيما مر ان هذا النوع من التسلسل وهو ان يكون الامور المتسلسلة موجودة
معا مترتبة ترتبا طبيعيا او وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بلا خلاف وقد يجاب عنه اي عن الشك الثاني
بان القابلية نسبة وهو عدم ماصدق عليه انه قابل الذي هو ذات وهذا هو الجزء للجسم يعني ان ما ذكرتم يدل على ان
القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم
لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم
القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وايضا ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا
فصله واما افراده ولا شك انها ليست فصولا له ثم ان المص مهد كلاما يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور في الشك الاول
ودفع ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال والاولى او ان نذكر وننبه ههنا ما قد علمنا كيفية تركب الجنس
والفصل وانه لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين ويتحصل في الذهن
بالفصل الذي ينضم اليه وتصور الفصل هو تحصيل المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس مبهما يستحصل بفصل آخر فيكون
للفصل فصل فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكره ولا هو نفس المفهوم اي ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد الذي هو

العرض على تقدير كونه موجودا لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر الذي هو قابل للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج
ولما لم يمكن لنا الاطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما يقام عوارض الفصول
مقامها اذا جهلت حقايقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم يرد بقولنا ما صدق عليه انه
قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تقرير ما ذكره وبقي هيهنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام
الفصل لم يكن التعريف حدا حقيقيا اولا وثانيهما اي ثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية
اي الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدؤن بها في تعاليمهم و
رياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها غلط
اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الاحسن والاولى
في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل يتقوى به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك
غذاء للروح وايضا دلائلها يقينية يتعود النفس اذا اعتادت بها ملكة ان لا تقنع في ادراك الاشياء دونه اي دون اليقين
فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما
اعتادت به وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتحرز عن السطح
لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولو اردنا ان نجمعهما اي المعنيين الاول والثاني في رسم واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد والمتقاطعة
على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتحديد
معناه انما هو عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأيهم فيه وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت
المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه جميع الابعاد بالفعل وانها متقاطعة
ولا شك ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر من ان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لا يلزم وجوده
للماهية وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعا مثلا فقد زال
عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية فضلا عن ان تعرف بها
الجسم وهذا الذي ذكروه في الشمعة بناء منهم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا مفصل له بالفعل
على الاجزاء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل تنقلت
الاجزاء الموجودة فيها من طول الى عرض او بالعكس او نقول المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه
طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل وح يرجع الى الحد الذي ذكره
الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه ثم اختلفت المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر
الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسيأتي تقرير مذهبه وابطاله ايضا وقال الجبائي يتألف
الجسم ويحصل عن ثمانية اجزاء لا من اقل منها وذلك بان يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبه فيحصل
العرض ويوضع اربعة اخرى فوقها اي فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف يحصل الجسم من ستة لا من
اقل منها وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن تحصيل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان ويجنب احدهما جزء ثالث
ويوضع فوقه جزء آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم

سواء جوزوا التأليف منها اي من جزئين منفردين او من ثلثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا
وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجواهر الفردة والجسم عندهم وقد اختلفنا في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق
لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلث فتعدوه الى الجدي من المباحث المعنوية
ثم اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال وما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم
بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء وبطل لانتقاض الاول بالباري تعالى وبالجوهر الفرد وانتقاض
الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلثة على ان في هذه التعريفات فسادا آخر لان هذه الاقوال لا يساعد
عليها اللغة بل تخالفها فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ
عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك **المقصد** الثاني ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة
خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجوهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته
سواء كان واحدا او متعددا وابا لما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وبها
وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها بانفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر
يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل
على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض
اما متحيز بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا او لا يكون متحيزا بالذات
ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز احتجا بوجهين الاول
ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض والاجسام
كالنار والهواء والماء مختلفة بالضرورة فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا كانت متماثلة فيكون اعراضا
مجتمعة قلنا لا نم ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل
على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات لوازم عامة مشتركة بين حقايقها المختلفة فلا حاجة ح الى دخول
الاعراض في حقائق الجواهر ولذلك اي ولعدم دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض لا تبقى لما مر والجواهر باقية لما سيأتي
ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية ولا يكون داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم
انتفاء الكل واعلم انه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة
عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم ح جوهرا مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت مؤلفة
من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام والنجار فزعما ان الجواهر
اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة وقالا ولذلك اتصفت الاجسام
المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه الثاني اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت
وبالعكس اي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى فلمن التلازم بينهما وجودا وعدما لا يبعد ان يكون
ولا دخول احدهما في الآخر كالمتضايفين **المقصد** الثالث الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق
فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيطة وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا و

انزاع انما وقع فيه فنقول الجسم البسيط لا شك انه يقبل القسمة والتجزئة بان يفرض فيه شيء غير شيء فاما ان الاجزاء التي يمكن
فرضها توجد كلها بالفعل او لا توجد كذلك وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول
الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لا
تتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا
وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء اذ لو كانت الاجزاء متجزئة اي قابلة للانقسام ولو فرضا لم يكن الانقسامات
الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم يكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله ان
قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجود بالفعل يلزمه
قولنا كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه
الثاني الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وانكسا
غوراطيس من الاوايل الثالث الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع
الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات
الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم
البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقسامات اما متناهية اي واصلة الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه
اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا تتجزى قد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني وقريب منه ما نقل
عن افلاطون من ان الجسم بالتجزية ينتهي الى ان يمحق فيعود هيولى واما غير متناهية لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان
تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دايما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض
انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود
سواء مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يمكن مجاوزتها اياه فنقيس حال القابلية على الفاعلية
واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا
ينقسم بالفعل بل بالفرض فلا يكون الاحتمالات المذكورة محصورة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل جاز ان لا يكون شيء منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث
هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا
دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في انفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين
او في جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها
لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب **المقصد** الرابع في حجج جمهور المتكلمين على مذهبهم
وهي نوعان النوع الاول ان يبين اولا ان كل منقسم اي قابل للانقسام له اجزاء بالفعل اي يكون جميع ما يقبل الانقسام
اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل ثم يبين انها اي تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم من الاول
ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني تناهيها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم
بالفعل فلوجوه منها الاول القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والتالي بط

فالشرطية اي استلزام المقدم للتالي لانه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الآخر والاستثنائية اي بطلان التالي بينة اذ لا معنى للوحدة
الا كونها لا تنقسم يعني ان وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام الى ما هو غير منقسم اذ لو
انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الحق
انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني لو كان
القابل للانقسام واحدا في نفسه متصلا في حد ذاته كان التفريق الوارد على ذلك القابل اعداما له وايجادا لهويتين
والتالي بط اما الملازمة فان التفريق اعدام لهوية هي متصلة في حد ذاتها واحداث لهويتين متصلتين لم يكونا موجودتين
في تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه فقد وجب حمل التفريق على ذلك التقدير اعداما
واحداثا فان من المحال ان الشيء المتعين يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وتارة هويتين منفصلتين
واما بطلان اللازم فلانه اي اللازم يوجب ان يكون شق البعوضة بابرة للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين
آخرين وبديهة العقل تنفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة الوجه
الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام اليها متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة
وكذا الربع والخمس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فان مقاطعها متمايزة باسرها وذلك اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن
فرضها يوجب التمايز في تلك الاجزاء بالفعل اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف تلك الخواص المتمايزة واجيب عنه
بان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا
واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية فلوجوه ثلثة ايضا الاول لو كانت
المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها في زمان متناه
اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في
زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن
للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه
وعدم لحوق السريع البطيء دليل بطلان الملزوم وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية وحكي ان
العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها
دون بعض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك
الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا
بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها
اذعن لها وحكم بان الجسم يقبل انقسامات لا تتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل
وظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه
القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله
فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثمة نقل عنه ما يغره مثبتو الجزء

على القول بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما التزمتموه من القول بتفكك الرحى فالتزموه الوجه الثاني انه اى الجسم الذي يمكن
بعدده متناهي الحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين المحيطين وكذا اجزاؤه محصورة بينهما والحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
محال فاستحال ان تكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما يشهد
البديهة ببطلانه الوجه الثالث ان التاليف وضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى بعض لا بد ان يفيد زيادة حجم والا
كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تاليف الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم
اصلا والمفروض خلافه لان الجسم له حجم ممتد في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تاليف اجزائه بعضها الى بعض
واذا كان التاليف زيادة حجم فليحصل التاليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل الحجم في الجهات كلها وهو الجسم و
نحبه ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية اي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من
الآحاد ومعطى والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا
قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذ تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض
حصل جسم مركب من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا تتناهى فيبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا
جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه بتقرير له مع كونه موجودا في ضمن كل الاجسام اذ لا بد
ان يضم منها اجزاء متناهية بعضها الى بعض ثم اذا اثبتنا ان يبطل قوله بالكلية نقول هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية
والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على ما زعمه ولا شك انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم
لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المقتضية لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
فكل نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي
الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولا
محرب لعين ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ لا يجب ح ان يكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما
عرفت هذه الوجوه الثلثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف
على حد لا يجاوزه لان الجسم ح ليس مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل كما مر النوع
الثاني من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه من تركب الجسم منها اي من الاجزاء التي لا تتجزى ابتداء اي من غير استعانة بابطال
كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم مما مر آنفا وهو وجوه
سبعة الاول النقطة وهي ذات وضع لا تنقسم موجودة اذ بها تماس الخطوط والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام
وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان يعني انه لا شبهة في ان الاجسام موجودة وانها تتماس فما هو موجود
منقسمين في الطول والعرض دون العمق والا لزم التداخل بين المنقسمين في العمق او كون التماس بجزء منهما لا بهما فينتقل الكلام الى
ذلك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين
يتماسان على امر غير منقسم في الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان
الخطين الموجودين يتماسان على امر ذي وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة وايضا فانها اي النقطة طرف للخط وهو للسطح وهو
للجسم وطرف الموجود موجود فتكون النقطة موجودة ثم انها لا تنقسم اصلا فثبت في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا

فهو المط لان ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم والا اي وان لم يكن جوهرا بل عرضا لكان له
محل لا ينقسم الا انقسم الحال فيه لما مر مرارا وذلك المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر ولا يتسلسل بل
ينتهي الى جوهر كذلك اي غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى وقد وقع جزءا للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس
بالقياس الى ما كان مجاورا له وهكذا اظهرنا ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك
بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في
جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها
الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة
والا لم يوجد الماضي منها ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر ولا شك ان الماضي منها لا وجود له
حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو
بط بالضرورة فوجب ان يكون الحاضرة منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه ولو وهما والا لكان بعض اجزائها المفروضة
قبل وبعضها بعد لان اجزاء الحركة غير قارة الذات ضرورة فاذا فرض جزءان امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون كلها حاضرا
بل بعضها هذا خلف لان المقدر خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها الا وكان حاضرا
حينا فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة التي هي الجسم مركبة منها ايضا لانطباقها اي انطباق الحركة عليها
بحيث اذا فرض في احديهما جزء انفرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء
المسافة كذلك او نقول يجب ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة
لانقسمت الحركة عليها اعني ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى نصفها اي نصف المسافة نصف الحركة اليها قال الامام الرازي
هذا اقوى ما احتج به مثبتو الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة
في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا اجزاء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة
فيها فليست الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على
المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يقف على حد لا يقبل الانقسام الوجه الثالث برهن اقليدس في الشكل الخامس عشر
من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما يحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة
فهي لا تنقسم اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا ولا يتصور الزاوية التي لا تنقسم الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية
ان كانت جوهرا كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان البرهن في كتابه
هو ان الزاوية الحادة التي من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا انها
اصغر من جميع الحواد الوجه الرابع نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا لامكان الكرة والسطح المذكورين وتماسهما
ضرورة على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم فما به المماسة منهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم في جهة واحدة فهو خط
او في اكثر يعني في جهتين فهو سطح ولا انطباق اي ولا انطباق ما به المماسة من الكرة على السطح المستوي فهو مستو سواء
كان خطا او سطحا فلا تكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لانه لا يمكن ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة
هذا خلف فتعين ان يكون ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوي بحيث يماسه بجميع اجزائها

فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا الحال في الاجزاء التي في اعماقها وهو المط واجاب ابن
سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة
الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بينهما من غير تماسهما
الا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في ساير النقط التي بها التماس بينهما
فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا يحصل المماسة على النقطة الاخرى
الا بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة
وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين
نقطتي التماس واسطة فيلزم تتالي النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في
زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى ففي آن حصول هذه المماسة الثانية يزول المماسة الاولى
وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن وتبقى زمانا ولا يأبى في ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة
الدحرجة فلا يلزم تتالي النقط والآنات الوجه الخامس لو فرضنا خطا قائما على خط ويمر الخط الاول عليه اي على الخط الثاني
فانه يماس الخط المار في مروره جميع اجزاء ذلك الخط الممرور عليه والمماسة بينهما انما تكون بنقطة لان المماسة من الخط
القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة وملموس النقطة لا يكون الا نقطة فالخط الممرور عليه مركب من نقط متتالية وكذلك
السطح مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المط وبحثه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان
يكون منقسما في جميع الجهات كما سيأتي فالسطح والخط والنقطة لا تكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضي على آخر
مثله الوجه السادس لو لا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزى لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية
فيكون اجزاؤهما المتمكنة سواء لان اجزاء كل واحد منهما غير متناهية وهو بحث ويرد عليه ان الاجزاء فيهما
ان كانت غير متناهية بالمعنى الذي عرفت الآن فمقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة
الوجه السابع لو لا الجزء وانتهاء تقسيم الجسم اليه لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية فتغمر تلك الصفائح وجه
الارض ويستر وجوه السموات وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضروري البطلان ورد هذا بما عرفت من معنى لا تناهي
الانقسام وامتناع خروج جميع الانقسام الى الفعل وجوده ابل وجهنا ايضا قال المص وبعض تلك الذي ذكرناه من
حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه وان كان يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمانينة باطن

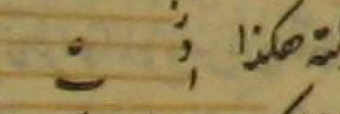
فارجع انت الى انصافك في الاجوبة التي مر ذكرها **المقصد** الخامس حجة الحكماء على ان الجسم البسيط

واحد متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية لانه مركب اي وليس مركبا من اجزاء لا تتجزى انواع اربعة النوع الاول
ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان الاول كل متحيز بالذات يمينه غير يساره ضرورة وكذا ساير جهاته المقابلة متغايرة
فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزى وكذا وجود الخط
والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست متحيزة بذواتها حتى تتصور
لها جهات مقتضية لانقسامها الوجه الثاني اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا يتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء
من تلك الصفحة اي الوجه الذي الى الشمس غير الوجه المظلم اي الذي يلينا وهذا ايضا ضروري فوجب ان تكون تلك الاجزاء

منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في ذاته
اطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين اللذين لليمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين فهما جزآن
للذي فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في محل واحد بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى منه يساره وهو بديهي البطلان واما ان يكونا حالين في محلين
متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضنا اذ يمكن ح ان يفرض فيه شيء غير شيء كما يشهد به البديهة النوع الثاني
ما يتعلق بالمماسة وهو ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء لا تتجزى خلف
لكونه اجتماعا للنقيضين بيانه انه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من ان تكون مجتمعة مترتبة مثلا صفة والا لم يكن هناك تركب
حقيقة وح فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فانه يماس الوسط احد الطرفين
غير ما يماس الطرف الآخر اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم
الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم لا يقال لا نم ذلك اي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه لجواز التداخل بين الاجزاء لانا
نقول بطلانه ضروري فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا حجم واحد منهما
وان سلم جواز التداخل جدلا فيكون حيزهما اي حيز المتداخلين واحدا ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار
وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب بين الاجزاء ولا وسط ولا طرف
ولا يحصل من تاليفها حجم زايد على حجم واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا فرضنا تركب الجسم الذي هو ممتد في
الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذي ذكرناه
من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول فالمداخلة بين جزئين انما يكون بعد المماسة بينهما فلا شك ان الملاقي
من احد الجزئين عند المماسة غير الملاقي منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك
ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما
اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا الوجه الثاني لو جاز ان يقع جزء لا يتجزى على
ملتقى اثنين من الاجزاء لم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزى بل كان منقسما واللزوم حق فاللازم ايضا حق واللزوم
بين فانه يكون الجزء الواقع على ملتقاهما مماسا لهما لا بالكلية اي لا يجوز ان يكون بكليته مماسا لشيء منهما والا لم
يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون بعضه مماسا لاحدهما وبعضه مماسا للآخر ولا معنى للانقسام
الا ذلك واما حقية الملزوم اعني وقوعه على ملتقى جزئين فلوجوه ثلثة الاول لا شك انه اي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير
وجوده يتحرك من جزء مثله الى جزء آخر كذلك فاتصافه بالحركة اما عند كونه مماسا في الجزء الاول او في الجزء الثاني
او عند كونه على الملتقى والاولان باطلان لانه اي كونه في احد الجزئين حاصل اما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الاول او بعد
الفراغ منها وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في احدهما وفي الثالث اعني اتصافه بالحركة
حال كونه على ملتقاهما المط الثاني من هذه الوجوه نفرض خطا مركبا من اجزاء شفع كستة مثلا ونفرض فوق احد
طرفيه جزءا او تحت الطرف الآخر من الخط جزءا آخر ثم نفرض انهما تحركا اي كل واحد منهما الى صوب الآخر على التبادل
حركة على السوية فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك التحاذي انما يكون على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحركتين

سواء في السرعة والبطوء وسواء منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بادنى تامل صادق الثالث منها نفرض خطا من اجزاء وترا كالخمسة مثلا ونفرض في ذيل الجزئين كليهما من فوق كل منهما من طرفي الخط ثم نفرض انهما يتحركان اي كل منهما الى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لا محالة في الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون هو اي الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما معا عليه وربما منع هذا لانهما اي الجزئين المتحركين يقفان قبل الجزء الثالث اذ شرط اتصالهما الى الثالث فراغ ما يسع الجزئين معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطوء وحاصله احد الامرين لازم اي ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطوء واما تجزي الاجزاء التي لا تتجزى فانهما لا يجتمعان في الكذب لان عدم التجزي يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اي وجود التفاوت يستلزم التجزي والاول وهو انتفاء تفاوت الحركات منتف ضرورة ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطوء فيثبت الثاني وهو تجزي الاجزاء بيان لزوم احد الامرين من طريقين احدهما انه اذا ركبت المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطيء لا يقف لما بينا من قبل ان البطوء ليس لتخلل السكنات فهو اي البطيء اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطيء وهو الاول اعني انتفاء التفاوت فيما بين الحركات او اقل من جزء اذ لا مجال لتوهم حركته اكثر من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى لثبوت ما هو اقل منه وهو الثاني من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اي ثاني الطريقين المذكورين ان نبين ان ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى فيستغني حينئذ عن الاستعانة بان البطوء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك اي تلازم هاتين الحركتين دليلا على ذلك اي على ان البطوء ليس لتخلل السكنات لما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان متلازمتين فعند ما يقطع السريعة جزءا ان قطعت البطيئة مثله لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر الاول وان اقل لزم التجزي وهو الامر الثاني وذلك اي تلازم السريعة والبطيئة حاصل في صورتين الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان اذ لو تحركت الطوقية مثلا ووقفت القطبية لزم التفكك وهو انقسام الرحى الى دوائر متعددة بحسب اجزائها وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى وتتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة في الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذي يليه صغرا فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها فلزم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر يحيط بعضها ببعض ولو كانت الرحى من حديد او ما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان يتفكك منها جزء بالطبع السيء وذلك الذي ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها وان كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كما يرى بداهة ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلق في الرحى كل هذه الغرايب والعجايب لتثبت مذهبكم الصورة الثانية فرجار له شعب ثلث فيثبت واحدة منها ويدور اثنتان حتى ترسما دائرتين الداخلة صغيرة والخارجة كبيرة ولا شك ان ما بين الشعبتين يرسمان الدائرتين معا لحركتيهما وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك بين الشعبتين فيهما مع عدم التنازو التساقط

ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احديهما بعقبه وهي اصغر والاخرى باطرافه وهي اكبر وان شئت فافرضه اي رسم الدائرة على عقبه مادا اصابعه فان اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لانه اذا تحرك راس اصبعه جزءا لم يقف عقبه والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة انه لا يتقطع اجزاؤه كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما اصلا فان شئت فافرضه اي رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة في الفلك في كوكبين يدور احدهما قرب القطب والآخر على المنطقة فان حركتيهما في رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق في الافلاك وانه لا تكون موصوفة بالشدة والاحكام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة في ضحاها فان الظل ينقطع بالانتقاص من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا كذراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف الظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس المار براس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما يشهد به التجربة الصحيحة ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي مار براس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلا به على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو باطل بالضرورة الصورة الخامسة دلو على راس حبل شد وطرفه الآخر بوتد في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويعد به فالدلو والكلاب يصلان الى راس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب ضرورة فقد ثبتت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوي ما بين الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على الطفرة الصورة السادسة جزء يتحرك جزءا على خط يتحرك جزء آخر من جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض ا ب ج خطا ساكنا مركبا من اجزاء ثلاثة ونفرض ايضا د ه خطا مركبا من جزئين كائنا على ا ب بحيث يكون د واقعا بازاء ا و ه واقعا بازاء ب ونفرض ز جزءا كائنا على د من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا



فاذا تحرك د بحركة خط د ه على خط ا ب ج من ا الى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ج وفرضنا مع ذلك تحرك ز على خط د ه من د الى ه وكان اي د مقابلا لا في ابتداء الفرض الى ه اي تحرك ز من د الى ه وهو اي ه وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه الآن مقابل لج فيكون ز ح مقابلا لج ايضا فقد تحرك ز بمجموع حركتيه الذاتية والعرضية جزئين حين تحرك بحركة واحدة جزءا واحدا فان ز و د كانا معا محاذيين لا من خط ا ب ج قبل الحركة والآن قد صار محاذيا لج و د محاذيا لب فقد ثبتت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وان شئت قلت حين تحرك ز بمجموع حركتيه جزءين واحدا يكون د تحرك اقل من جزء وفيه المراد الذي هو انقسام الجزء النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة اجزاء ويجتهد في ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر جزءا هكذا فيكون كل ضلع

من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء لانه انما يحصل من الجزء
الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فالقطر كالضلع في المقدار
وانه محال بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان
مربعه يساوي مربعيها كما بين في الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان
حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول لا يقال لم لا يجوز في المربع المذكور ان يكون القطر اطول وذلك بان
يقع بينها اي بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين من اجزاء القطر ان وسع جزءا
كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه ح سبعة اجزاء هي الاربعة المذكورة والثلثة الواقعة في الفرج الثلاث بين جميع تلك
الاجزاء لان وقوع الفرج في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة ايضا لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة
القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا وان كان الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام
في الجزء لثبوت ما هو اقل منه الوجه الثاني مثلث قائم الزاوية كل من ضلعيه المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء فيكون
قائم البرهان في شكل العروس على ان مربع وتره اي وتر قائمة المثلث كمجموع مربعي الضلعين ولكن مجموع مربع كل من ضلعي
المثلث المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر وذلك لان
الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة و
عشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء الى الكسر الذي يتم به الجذر المذكور الوجه الثالث
هذا المثلث القائم الزاوية اذا طبقنا رأس وتره اي وتر قائمة على ضلع من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء ومددنا
رجله اي رجل الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض بعد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار
فلا شك انه كلما ينحط من هذا الضلع المنصوب شيء والمقصود انه كلما ينحط رأس الوتر عن شيء من هذا الضلع يخرج
من ذلك الضلع شيء اي يخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء وهكذا الى ان يصل رأسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج
به اسفله مثله اي مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي خرج من طرفه اسفله
لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل عليه اي على هذا الضلع اعني مقدار الانجرار وهو اي هذا الفاضل
مثل الضلع الآخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين ويكذبه الحس والبرهان
فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزء انجر اقل من جزء وهذا الوجه يليق بالنوع الثالث من
وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما الوجه الرابع تبينا فيما تقدم ان وجود الدائرة
وامكانها مناف لوجود الجزء الذي لا يتجزى كما تبين من قوله فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء
لا تتجزى فان كان ظاهر تلك الاجزاء اكبر من باطنها اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب
منها اكبر من مقعره انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها
فبين كل جزئين من اجزاء المحيط في جهة محدبة اما خلاء بان تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها
فيلزم الانقسام في الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على انا نقول فان كان الخلاء الواقع
بين كل جزئين يعتد بما يسع جزءا كان ظاهرها اي ظاهر محيط الدائرة ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه

فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه وان كان ذلك الخلاء اي كل واحد منه
او بعضه اقل من قدر ما يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه واما ملأ بان تكون ظواهرها متلاقية
كبواطنها مع انه لا تفاوت بينهما فيكون ح باطنها اي باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد يطلق على
محيطها كظاهرها في المقدار وهو اي باطنها كظاهر دائرة اخرى محاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة ايضا كباطنها
لما عرفت في المحيط وهي اي الدائرة المحاطة كثالثة ورابعة الى دوائر اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوق
للرحى مثلا كالعظيمة منها وبطلانه لا يخفى والاظهر في تقرير هذا الوجه ما ذكر في الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب
من الاجزاء التي لا تتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائه كما تتلاقى بواطنها فيلزم ان
يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى ويكون
ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن
المحاطة بها ثم هكذا نجعل الدواير محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم
فلا تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى
ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق فظهر ان امكان الدائرة
ينافي وجود الجزء الوجه الخامس ما برهن اقليدس في المقالة الاولى من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين
قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين
تنقسم الى غير النهاية وانه ينفي الجزء الوجه السادس برهن اقليدس في تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا
فرض الخط مركبا من اجزاء وتر كمه مثلا لزم تجزي الجزء الوسطاني **المقصد** السادس في تحرير
مذهب الحكماء في الاجسام البسيطة الطباع قالوا انا نثبت بالبرهان ان الجسم البسيط كالماء مثلا لا ينفصل الى اجزاء لا
تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة او في جهتين فقط فقد ثبت انه متصل واحد في الحقيقة لا مفصل فيه
اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية اي لا تنتهي قسمته الى حد تقف عنده والا لزم وجود الجزء عند انتهاء
القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا ينتهي قسمته
اليها فيكون قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة اما بالفك كسرا او قطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة
نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة وللكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف
عرضين قارين في محلهما بالقياس الى غيره كالسواد والبياض او غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة
الى غيره كالمحاذاة والمماسة واما بالوهم والفرض فهذه الثلثة وجوه القسمة في الجسم نعم قد يمنع عن القسمة الانفكاكية
مانع كصورة نوعية كما في الافلاك او صلابة شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية او فقد آلة تحتاج اليها في القطع او
تمانع لا يتاتى معه القطع ولا الكسر واما القسمة الفرضية فلا تقف ابدا وقد بين انحصار القسمة في الثلثة المذكورة بانها
اما مؤدية الى الافتراق وهي الفكية او لا وح اما ان يكون موجبة للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف عرضين او
في الذهن وهي الوهمية واما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تميز طرف عن طرف لغاية الصغر
فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبر والصغر والصواب ان اختلاف الاعراض

لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء
عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وح يقال الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر
واما في الذهن فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسطه كما بالوهم والفرض فيظهر ان القسمة اثنان انفكاكية
وهي قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو
الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما اشرنا اليه وتجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة كما في الكتاب فعليك
بالتثبت في موارد الاستعمال

المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون
الجسم مركبا منهما قالوا ان الجسم البسيط متصل واحد في حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفكاكي كما اذا صب ماء
الجرة في اناءين فثمه اتصال اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه نسميه الصورة الجسمية ونعني انه اي ذلك الجوهر
المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمه امر اخر يقوم به الاتصال اي الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتا له
فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرء عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وح نقول فان ثمه امرا قابلا
للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشيئين اللذين
يزول كل منهما مع حصول الاخر غير كل من الشيئين المتزايلين فالقابل للاتصال والانفصال مغاير لكل منهما او نقول
قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره اي قابل الاتصال
الانفصال غير الاتصال وكيف لا والشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه فهذا الامر الذي هو قابل للانفصال
ومغاير للاتصال هو الذي نسميه بالهيولى الاولى التي تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا
بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل بالاتصالين الحادثين عنده حيث كان
متصلين والتلخيص انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورة جوهرية اتصالية قابلة للكميات
المتواردة كون الكم المعين غير الاتصال الباقي بحاله اثبتوا ايضا بتوارد الاتصالات المختلفة بالتشخص على امر باق على حاله
بالضرورة كون الاتصال المتبدل غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة والمركب منهما جسما وربما
يقال في المعارضة لدليلهم الهيولى على تقدير وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا منفصلة
واذا كانت كثيرة بورود الانقسام كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات هيولى
كما ذكرتم في الجسم لزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى فينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل في امور مترتبة موجودة معا وهو اي
هذا الذي ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال
المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا باثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا الاتصال
الذي هو حال فيها حتى يكون هي متصلة في حد ذاتها والثاني انه اي ذلك الاتصال المغاير يزول عنها ويعود اليها
حتى يثبت في ذات الهيولى شان الاتصال المغاير وهو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى وذلك مما لا سبيل اليه
فان وحدتها اي وحدة الهيولى وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال وتعاقبهما من الصورة فهي قبل ورود
الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها
والا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعلية لها في الصفات

المذكورة الا بالصورة فهي متصفة بها تبعا لها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على اثبات
الهيولى لا يتم الا بابطال قول من يقول كديمقراطيس واتباعه مبادي الاجسام البسيطة اجزاء هي اجسام صغار صلبة متجزية
في الوهم بحسب الجهات الثلثة لكنها غير قابلة للتجزية الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن
اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال
الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل
بين تلك الاجزاء فليس ثمه امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار يجتمع ويفترق ومحصول ما ذكره
المص ان ابطال الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا
او يكون في تركيبه منتهيا الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة
للانقسام الوهمي دون الفكي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال
الخارجي بل لا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا يتغير اشكالها ومقاديرها وابطله اي قول
هذا القائل ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي بحيث يكون القسمة الوهمية
اثنينية يكون طباع كل منهما طباع الاخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاخر الخارج الموافق لها في الماهية
بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز على الجزئين المتصلين
المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي فيه والجزء الاخر من الانفصال الرافع للاتحاد
والاتصال ويجوز ايضا على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان هذه
الاربعة متوافقة في الماهية فيكون متشاركة اما في الامتناع من قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما
والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم الا لمانع
خارج عنه وذلك المانع لا يكون لازما للماهية والا لحصر نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقته وعند
زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل ويحصل المط الذي هو اثبات الهيولى ومبناه اي مبنى ما
ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي هي تلك الاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشرنا اليه وهو ممنوع لجواز ان
يكون مخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزءان متوافقان في النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه في الحس
من اجزاء مخالفة الحقائق بالنوع باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث وان بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا
برهانيا ثم نقول على تقدير تماثلها قد يكون تشخص احدهما مانعا من ذلك القبول وتشخص الاخر شرطا له فلا يكون الجزء
الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا مدفوع بما مر من ان
المانع من القبول لا يكون لازما والا لحصر النوع في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة
وذلك كاف في اثبات المط وربما تعرض على برهان الهيولى ويقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة
وهما عارضان للجسم خارجان عنه فعليكم بيان كون الاتصال جزءا من الجسم حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر
القابل له فانا من وراء المنع المانع كونه جزءا منه وهذا الذي يقال فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل له
وللانفصال ايضا وبعد النزاع ح في كون الجسم ذلك القابل وحده او مع هذا الاتصال المقبول ولا شك ان

الصورة الاتصالية اي الجوهر الممتد في الجهات الذي تتبين فيه اجزاء اتصاله في نفسه اول ما يدرك من جوهرية الجسم اي حقيقته بل
الجسم في بادي الراي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المقتضية بذلك الجوهر المتصل فاذا
سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والآخر مقبول فيصير النزاع في ان الجسم ماذا نزاعا لفظيا لا فائدة فيه وانت تعلم
ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور ان نقول ان هذا الجوهر المتصل قائم
بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على ما
كما ذهب اليه افلاطون من ان آخر ما يحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها وطريق الرد عليه انه يلزم من
ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما ياتي تحقيقه وههنا سوال يستصعبه
بعض وذلك السوال هو ان الاتصال اذا كان جزءا للجسم كما زعمتم فبزواله الذي هو الانفصال ينعدم هوية الجسم لانعدام الكل بانعدام
جزئه فلا يكون الجسم قابلا له اي لزواله اعني الانفصال واذا كان الجسم قابلا لزواله كما ادعيتموه ايضا فلا بد ان يبقى مع
زواله واذا بقي معه فليس هو اي الاتصال جزءا للجسم والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي
كون الاتصال جزءا له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين وظن المستصعب ان ذلك السوال مغالطة وقعت
من الاشتراك اللفظي فان الاتصال اي لفظه يقال للصورة الجوهرية التي بها الجسم قبول الامتدادات الثلث وهو امر
لا يزول عن الجسم بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه ويقال ايضا لنفس الامتدادات
وهو كم وليس جزءا للجسم لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارض له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا تشكل الجسم باشكال مختلفة
المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال الوصفي ينافي الاتصال الجوهري
اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز
ان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا يثبت الهيولى فما ذكره
ليس جوابا للسوال وجوابه الحق ان قولنا الجسم قابل للانفصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية
يتوارد عليه اتصال واحد تارة واتصالان آخران تارة اخرى فانه غير معقول كما ترى وكيف يكون الواحد بالتشخص
واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمة امرا يستحفظ الماهية الجسمية دون الهوية الشخصية معلوم البقاء في الاحوال الطارية
على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه ويتوارد عليه الهويات الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة
اتصالية وتارة هويتان او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير للهويات التي
تتعدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه اذا
جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة اي
ذلك الشخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت اشخاص متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية
على ذلك التقدير وثمة امر باق في الحالين هو موضوع تارة لاتصال واحد وتارة لاتصالات متعددة والدليل على
ان ثمة امرا باقيا هو انه ليس نسبة هذه الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة ساير الاشخاص
من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال جزء وبقاء جزء آخر بل بانعدام الاجزاء بأسرها
لما كان الامر كذلك بل كانت النسبة بين هذه الاشخاص كنسبة ساير المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الوحداني ليس باقيا والباقي جوهر

آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من
ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات هو مسلك الانفصال
ثم شرع في مسلك الانفعال فقال **تنبيه** وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم
فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لان
الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود بجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة
الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة وهي
بالقوة في بعضها قطعا وربما استدلوا في اثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير
متقوم بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه
ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان تكون
هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر وبالكون والفساد اي وربما استدلوا بهما ايضا اذ لا بد
فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظ لان المتبدل في الكون والفساد هو الصورة النوعية
فجاز ان يكون القابل لهما خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استدل بها مبني على وجود
الهيولى فيلزم الدور والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها اما ان يكون لها حصول في الحيز او
لا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال في التحيز اي فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات
لا بد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية ح مثل لها فكيف تحل فيها وايضا
ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها او لا يكون ذلك الحصول على سبيل
الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى ح صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم
والا اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا يختص الجسمية بها اختصاص الناعت لها لانه اي لان ما لا تحيز
له اصلا امر معقول محض لا تعلق ولا اختصاص له بالتحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا
لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض
الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها
في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى وابطال
تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم يحتج في ثبوت شيء منهما الى برهان واللازم
باطل فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته يعني ان ما ذكرتم انما
يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو مم **المقصد** الثامن في تفريعات لهم على وجود الهيولى
احدها اثبات الهيولى لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاثبات اذ تلك الحجة التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال
كما عرفت لا تنتهض الا على ما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالعنصريات ولعل بعض الاجسام لا تقبلهما كالفلكيات
على رأيهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا طبيعة الاتصال اي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها
للجميع اي لجميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسما اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة

او نوع لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية موجود في الخارج والطبيعة
الفلكية مثلا موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية لممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم
لا توجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكلما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان
طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا ثبتت احتياجه اي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية الى المادة
في الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها امتنع قيامه بنفسه في شيء من الاجسام والا اي وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في
الفلك مثلا كان ذلك الاتصال الجوهري في حد ذاته غنيا عن المحل والغني عن المحل لا يحل فيه اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة
النوعية لا يختلف لوازمها ومقتضياتها فيكون بالنصب على انه جواب النفي قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا
يكون جوهرا او عرضا اخرى اي كما ان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا
يكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى والجواب منع ان الاتصال الجسمي اي لا نسلم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية وذلك لما
لا سبيل الى اثباته فان ما ذكرتموه من اختلافها من الامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا
امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان تتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم
انها ليست كذلك وان سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية فقد يجوز ان يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه اخرى
ولا محذور في ذلك اذ قد لا يكون الشيء محتاجا لذاته الى محل ولا غنيا لذاته عنه بل يوصف كل منهما لعلة فلا يلزم ان يكون
الغني بذاته عن شيء حالا فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون
لذاته محتاجا الى المحل فذاك وان لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغني سوى عدم الحاجة والمستغني
في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها و
مقتضياتها مختلفة فقد يقتضي في الانسان ما لا يقتضيه في الفرس فقد عرفت جوابه حيث نبهناك على ان الجنس مبهم لا مدخل
في الوجود الا بعد تحصله بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقائق مختلفة
بحسب فصولها المنوعة فيجوز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها طبيعة متحصلة لا يتصور
اختلاف لوازمها وثانيهما اي ثاني نوعيات الهيولى ان الهيولى لا تخلو عن الصورة اي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية
مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى المجردة بالفرض عن الصورة اما اليها اشارة فتكون الهيولى حينئذ جسما او امرا حالا
في جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات
كانت جسما اي صورة جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما مر وان لم ينقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت في جهة
واحدة او في جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهريا لانهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فيكون الهيولى ح
امرا حالا في الجسم لا محلا للصورة الجسمية هف والا اي وان لم يكن اليها اشارة بان لا يكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا و
لاشك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان يحصل معها في
جميع الاحياز او المطلق بها او لا يحصل في شيء منها او يحصل في بعضها دون بعض والاقسام الثلثة باطلة فالاول والثاني لما
ضرورة لان الهيولى المنضمة الى الجسمية آلة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد
مكانين واكثر والاخير بطل لعدم المخصص لنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية

نكذا ان نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فان قيل لعل صورة نوعية تحل في الهيولى مع حصول الصورة
الجسمية فيها فهي تخصصها بحيز معين وايضا ينتقض ما ذكرتم بالجزء المعين من الارض ومن ساير العناصر الكلية واختصاص
بحيزه المعين بلا مخصص يعينه فان نسبة اجزاء العنصر الكلي الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل
في حيز معين قلنا الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام
في تخصيصه بحيزه المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى المجتمعة مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل في كل واحد من تلك
الاجزاء او في بعضها او لا تحصل في شيء منها والكل باطل وقد يقال جاز ان تقارن الهيولى صورة اخرى او حالة
من الاحوال تقتضي لها بعض اجزاء المكان الكلي وايضا قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى
الصورة المنوعة فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر باماكنها الجزئية قلت تلك الاجزاء مفروضة
فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضي مكانا وايضا جاز ان تفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين والجزء من الارض حين
انما اختص بحيزه المعين الذي هو فيه لكون مادته قبل تلك الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك الجزء
بذلك الحيز او مخصصة له بحيز آخر انتقل ذلك الجزء منه بالاستقامة الى ذلك الحيز والحاصل ان تخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه
المعين هو الوضع التابع الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما في ذلك الحيز او في حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول
صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له
كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه من الاستدلال انه فرع عدم القادر المختار واذ لا مخصص بالحيز المعين الا الصورة
وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت في الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذي
اوجد الجسمية فيها باختياره الوجه الثاني انه يلزم له اي للمجرد الذي هو هيولى فعل وقبول يعني ان الهيولى لو تجردت عن
الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشيء الاحدي الذات يمتنع ان
يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان يكون المادة مجتمعة مع الصورة هف الوجه الثالث لو جاز تجرد هيولى جسم
عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزءين مثلا وح نقول مادة الجزء ومادة الكل ان تجردتا معا فان كانتا واحدة
بان لا يزيد مادة الكل على مادة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وذلك محال والا اي وان لم يكونا واحدة كان المجموع
المركب من مادتي الجزءين اعني مادة الكل زائدا على مادة الجزء فثمة مقدار باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة
والنقصان وهو صورة جسمية لان الجوهر الممتد في الجهات هو الجسمية كما مر فلا تكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيهما اي في
هذين الوجهين من الفساد اما في الثاني فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما في الثالث فلان
الهيولى في نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة
الجسمية فلا تكرر بهما ثالثها اي ثالث التعاريج ان الصورة الجسمية ايضا لا تخلو عن الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو فرضنا صورة
بلا هيولى لكانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها فان كانت مشارا اليها كان ذلك المشار اليه متناهيا في جميع الجهات
لتناهي الابعاد وكان ايضا متشكلا بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها
به فكل شيء متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم يجب ان
يكون له ذلك الشكل العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقتضية له فيتساوى الكل والجزء في الشكل و

المقدار المخصوصين وهو محال ولا النفس الجسمية بل بسبب آخر فيكون الصورة المجردة قابلة لغيره اي لغير ذلك الشكل من
الاشكال المخالفة له وما هو اي ليس قبول شكل آخر الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد
ابطلناه بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى وان كانت الصورة المجردة غير مشار اليها فليست صورة
جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهري الممتد في الجهات الملزوم للامتداد العرضي ذهنيا و
خارجا ويمتنع ان يتصور هذا الامتداد بلا حيز ولا اشارة وايضا فيكون الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة
امرا عقليا محضا لا تعلق له بحيز اصلا فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة ولو تيقنا كساير المجردات وفيه ان هذا الاستدلال
يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها او بسبب آخر فلا حاجة الى
التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الترديد مما جعل في الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان
قبلت الاشارة فهي لا محالة في جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي نشير اليها حال كونها مادية لا يقال
هذا الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام
حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار ينتقض بالفلك فان شكله مقتضى ذاته التي هي صورته النوعية وجزؤه كله في
تلك الصورة النوعية ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل المخصوصين مقابل لا يجوز ذلك فان الافلاك الطابقة التداوير
اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوي في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكري لانا نقول لولا مانع من ان
لجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره كشكله بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما لكن ثمة مانع يمنع من التساوي في الشكل والمقدار
جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقتضى لها
صورته النوعية التي هي معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع ان يكون للجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار
والا لم يكن جزءا وكذا الكلام في ساير الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقض بالاجزاء
المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانها قد يفرض مضلعة لا مستديرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد
وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعته لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج
فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا
مدخل لتاخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية واما الصورة الجسمية فلو تجردت عن المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة
الجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور ح اختلاف في امر من الامور
حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلا عن اختلافهما بالشكل فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور ولكن لمانع
ان يمنع ان الشكل وتبدله انما يكون بالاتصال والانفصال كما ترى في الشمعة فانها تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل
فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استعدادها لقبول
الفصل والوصل كما زعمتم ولا يجاب عن هذا المنع بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال يقتضي لا محالة القسمة الوهمية اذ لا يتصور
تبدل الشكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ويفضي القسمة الوهمية كما مر الى القسمة الانفكاكية ويلزم المحال المذكور
لانا نقول لو كفى ذلك في دفع المنع لاستقل بالدلالة على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة
الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا كان بعض المقدمات

المذكورة في دليلكم

المذكورة في دليلكم كلها ضايعة لا حاجة اليها ويمكن الجواب عن هذا الذي قلناه بانه لا يبقى حينئذ الكلام وصحة الدليل بمقدماته
بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو الاقصر الثاني من الوجوه الثلثة الصورة الجسمية لو خلت عن الهيولى وقامت
بذاتها لاستغنت في تعينها عن المحل فلا تحل فيه اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه الثالث من
تلك الوجوه ان نقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة نفرض الكل مفارقة صورته قبل التجزية وبعدها فان كان
لا تميز بين صورة الكل وصورة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين انه
لا تميز ولا تعدد بين الامثال اي بين افراد ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها فهي اي الصورة الجسمية مقارنة بالمادة
حين ما فرضت مجردة عنها هف وقد عرفت ما فيه من انه مبني على عدم الفاعل المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة
وكلاهما ممنوعان فلا نكرره رابعها اي رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث
الماهية انه لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين الى الآخر فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه
دور فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا لتم لها اي للهيولى
وجود قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل الا بسبب الصورة
لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده وايضا لو كانت الهيولى علة
للصورة لاجتمع فيها اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد فانها ح فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل
وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة
لانها في حد ذاتها تقبل صورا لا نهاية لها فلا تكون علة للمعينة اي لا تكون علة للمعينة من تلك الصور حتى حصولها في الهيولى
اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر ولا الصورة
اي وليست الصورة ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها ويتجه على هذه العبارة انه
يلزم ح كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا تكون علة لوجود محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى لانها
اي الصورة لا توجد الا مع التناهي والشكل لما مر والهيولى متقدمة عليهما لانهما من توابع المادة المتاخرة عنها وما مع المتاخر
متاخر كما ان ما مع المتقدم متقدم فيكون الصورة متاخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتاخر ما
مع المتاخر انما يظهر صحته في المعية والتاخر الزمانيين دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة للمادة للزوم انتفائها
اي انتفاء المادة عند عدم الصورة المعينة يعني لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب
انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان
قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة
المطلقة قلنا الواحد بالشخص لا بد ان يكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذ في اتحادها
بذاتها فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان
الصورة تستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال الصورة عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها لعدمت المادة
لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها فهي اي تلك الصور المتواردة عليها كالدعائم زال واحد منها عن السقف
ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم وحاجة الصورة الى الهيولى في

التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها لمادة وما يكتنفها من العوارض وعلمت ايضاً ان
تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور حاصلها اى خلاصة المقدمات
كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل لكل جسم من الاجسام صورة نوعية بحسبها تنوع الجسم
انواعا كثيرة من البسايط والمركبات وذلك لانها اي الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول الانقسام الانفكاكي وقبول الالتيام
والتشكل التابع لهما بسهولة كما في العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء او عسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او
اي عدم قبول ذلك الانقسام والالتيام والتشكل كما في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع
الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضاً هيولى العناصر
مشتركة فلا تكون مبدأ الامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر مختص
اي ثابت لبعض من الاجسام دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما لكل من تلك الاشياء ومما هو لازم له فان كان ذلك
الامر المختص اللازم مقوما للجسم فهو المطلوب اذ لا بد من ان يكون جوهرا فقد ثبت في الاجسام جواهر مختصة هي مبادى لاثارها
ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك والا اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام
فيه لاحتياجه الى امر آخر مختص يستند اليه وهكذا قال الامام الرازي الذي حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من
الكيفيات والاين وغيرهما مستندة الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون
صورا مقومة فلا بل الاقرب الظاهر عندنا انها من قبيل الاعراض وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور فان
اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليست للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد من استناده الى
صور اخرى مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحد منها لا يقبل الا صورة معينة
واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول
الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى وح نقول لهم لما لم يمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم لا يجوز تعاقب
اعراض بلا نهاية بل هذا ايضاً جائز فلا حاجة الى اثبات الصور النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان هيولاها
لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما
بامر جوهري مختص وربما يستدل على اثبات الصورة النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا فثمة امر
هو مبدأ للكيفية باق يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر قلنا ان سلم ان في الجسم امرا هو مبدأ للكيفية
الزائلة فلا يجديكم ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على ان الامام ذلك ونقول لم قلتم انه
اي عود الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار على طريق جري العادة وهذا الفرع الخامس اعني ثبوت الصورة
النوعية مع ضعفه لعدم صحة ادلته اصل كبير لفروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية فحققه ولا تنس كيلا
تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته
فلنذكر احكامه ثم شرع في اثبات الحيز الطبيعي الآن المصنف جعله من عوارض الهيولى فقال سادسها كل جسم له حيز
طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ضرورة انه لو خلي الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه
من التاثيرات الغريبة كان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة محال لا

ان يحصل في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها
الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص
وهو المراد بالطبيعة قلت ما ذكرتم لم لا يجوز ان يكون لو خلي الجسم وطبعه لكان كالمحدد لا مكان له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول
اذا خلي وطبعه يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه في نفس الامر عن
تاثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرضت الاحياز كلها خالية عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها كان
نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمة مركز ولا محيط واذا جعلت الارض بابرحها في اي حيز اتفق وجب ان تقف فيه
ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل كما قال به ثابت
بن قرة فانه قال ليس لشيء من الامكنة حال تختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه
واذا رمينا مدرة الى فوق فانما تعود المدرة الى مركز الارض لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل لان
الجزء مايل الى كله الذي يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما
مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق
من المكان الذي هي فيه الان حجر لرجع ذلك الحجر اليها لطلبه للكل العظيم الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت
وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث يتصادف فيها قال و
لان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلتقي الجزء الواحد كل جزء للاجرام طلب ان يكون قربه
من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فيلزم من ذلك استدارة الارض
وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا انقل عنه في المباحث المشرقية وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل
جسم بحيث لو خلي وطبعه لكان يقتضي حيزا مبهما كما كل جزء من الارض فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض ويكون المخصص
لذلك الجسم بحيز معين امرا من خارج كما ان تخصيص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما
اذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لو خلي وطبعه لا يتصل بكله فلم يبق موجودا
منفردا مقتضيا للمكان وما دام موجودا على صرافته لا يخلو عن قاسر فرعان على ان لكل جسم مكانا طبيعيا الاول
لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن ليس
طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره والا اى وان لم يكن يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه
ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا
وهو محال ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان العقلي في جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا
او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد الثاني من الفرعين الجسم البسيط له مكان
طبيعي كما عرفت ومكان المركب اي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيزه فيكون
الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت البسايط كلها فيه فالمكان الطبيعي له هو الذي اتفق وجوده فيه
لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج المركب المتساوي البسايط عنه اى عن ذلك المكان الذي اتفق
وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسيطان المتساويان

في الجسم والمقدار قد يختلفان في القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية
للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد وبالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر
من التساوي في بسائط المركب هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا ويقال المركب ان تركب من
بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى المكان الغالب وان تساويا
فاما ان يكون كل منهما مانعا للآخر عن حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل ان يكون النار
من تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول بقي وتوقف
المركب في ذلك لا سيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الكائنات
الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركبت من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه في
حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الاوسط
كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوي الجذب من الجانبين لكن
الارض والماء وان اختلفا في الماهية لكنهما مشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من
اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه المركب اذا خلي
عن مقتضى آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب

واعلم **الفصل الثاني** من فصلي المرصد الاول في اقسامه اي اقسام الجسم الطبيعي الذي تبين
في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه اي في هذا الفصل الثاني مقدمة
واقسام خمسة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما والجسم البسيط له
رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اي كل جزء منه مساو لكله في الاسم والحد كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا انما
يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه
مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادي وحده او الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لا بد ح من
ان يقيد الجزء بكونه جسميا اي مقداريا والى ذلك اشار المص بقوله والمراد بالجزء المذكور في رسم البسيط هو الجزء
المقداري ولا يرد الهيولى والصورة فانهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا يصدق هذا الرسم
على شيء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما اولا الثاني من رسمي
الجسم البسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع وكل منهما اي من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة والحس فهي
اربعة اعتبارات في رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر
الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها تساوي كله في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة
كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا يشاركها
في اسمائها وحدودها الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكرنا فيتناول مع العناصر الاعضاء
المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام
مختلفة الطبايع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة

الطبايع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه لتخصيص الثاني بما لا
يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبايع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان
لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه في اسمه وحده
واما ان يكون مشروطا به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا اما ان لا يعتبر في الاسم
صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة
فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الاخرين والى ما فصلنا لك
اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك اي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة والحس في الاعضاء المتشابهة
الحيوانية كاللحم والعظم ونظايرهما وفي الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت والجسم المركب بخلافه فهو على
الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسايط المذكورة العناصر دون
الفلك والاعضاء المتشابهة فان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء وعلى الرسم الثاني هو ما يتركب بحسب
الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت
هذه الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ما تقدم وبين
الباقيين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقة في نفس الامر
من اجسام مختلفة الطبايع وبالمركب ما يقابله ثم ان المص ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة سواء فقال لها شكل طبيعي
وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ما ذا فقال ولكل جسم بسيطا كان او مركبا شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه لما يرد عليك
من استحالة لا تناهي الابعاد فلو خلي الجسم اي جسم كان وطبعه بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من
التاثيرات الخارجية يحيط به خط او سطح واحد فيكون كرة او اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين
كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تاثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام
المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبايعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها
وقال الشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام هو الكرة وذلك لان له اي للجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام قوة اي طبيعة واحدة
والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة التي للبسيط الا فعلا واحدا اي غير مختلف بالنوع وكل شكل سوى الكرة
تعينه افعال مختلفة انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا او نقطة وهي امور متخالفة
الحقايق فعدم الحكم لان القابل والفاعل في الكل متحدان وشكك فيما ذكرت من ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة من
اربعة الاول الارض بسيط على رأيهم وليست كرة لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد وقولهم
في دفع هذا السوال ان ما ذكرتموه تضاريس الارض وخشوناتها الواقعة على ظاهرها ولا قدر لها بالنسبة اليها فهي اي
تلك الخشونات على الارض كجاورسة على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبته
لعلها الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم جبل
وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا فلا تخرجها تلك الخشونات التي لا قدر
لها بالنسبة اليها عن كونها كرة لحملتها لا يغني الا بعد قولهم المذكور اندفاع ذلك السوال اذ الكرة الحقيقية لا تقبل الشدة

والاضعف حتى يتصور وجود الكرة الحقيقية في الارض مع تلك التشوهات الواقعة في كمال الكرية فاذن حقيقة الكرة منتفية عنها
وقطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول
فانثلم بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام
المقتضي لتلك التشوهات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبعها الشكل الكري
كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة
الواحدة مقتضية لشيء ومانعة من حصوله في ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة قد اقتضت شكلا مخصوصا وا
ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر
الشكل ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك
الوجه الثاني الافلاك المكوكبة فيها نقر اي حفر تركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة
الاقدار المالئة لتلك النقر والمواضع اي مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب منه
دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا
الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية يقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى
افرزت عنها كرة اخرى محض هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او ثخن منه
مقصور بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد ولاختلاف استعدادات
مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط
مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين
نوعيتين في الكواكب والتداوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى و
طبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يحصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسايط فلا يلزم
ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى
نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون لكل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان
يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة
الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة
واحدة فلا يقتضي الا شكلا مستديرا الوجه الثالث الفاعل عندهم لاشكال الاعضاء في الحيوان والنبات ومقاديرها في
العظم والصغر ووضعها من الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الا يرى انها
لم تعط موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اي فعل تلك القوة البسيطة في مركب
المادة التي يختلف منها الحيوان والنبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز انما في مادة
بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المراكز كل منها يختلف جانباه بالرقة والثخن فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل
من المتممين افعالا مختلفة في الثخن فيجوز ايضا ان يختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما
او ما اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا انه لا يختلف اصلا واختلاف الثخن والرقة لا

ونوع فعل الطبيعة عن ان يكون فعلا واحدا فرع على القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فالماء كلما كان اقرب الى المركز
اي مركز العالم الذي هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا كان اكثر احتمالا للماء مما كان ابعد عنه كراس جبل وذلك لان
ظاهر سطحه اي سطح الماء اذا خلي وطبعه في اي موضع فرض قطعة من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط سيال
يقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كري وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور وما كان بمقدار
راس الاناء شيئا واحدا بطرفيه دائرتان مركزهما واحد واحديهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة
الصغرى اكبر تحدبا او تقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به الحس من كل ذي فطرة سليمة وكانت
القوسان محيطتين بشكل هلالي يملاء الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فزيد الاول على الثاني بذلك
القدر من الماء اعني ما يملأ ما بين قطعتين من سطحي كرتين يرتسمان على راس الاناء من توهم حركة القوسين عليه
والى هذا المصنف اشار بقوله وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعر فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد هو امتداد راس الاناء ثم
الجسم البسيط اي الذي لا يتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب
فهو قسمان والعنصري العناصر الاربعة وهذا قسم واحد والمركب ينقسم الى ما له مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام ثلاثة
للبسيط واثنان للمركب **القسم الاول** في الافلاك وفيه مقاصد ستة الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك
الكلية الثابتة بالارصاد تسعة ويشتمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اي حصل مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد
تسعة من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارج المركز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة
الكلية فهي فلك الافلاك سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى عندهم ايضا بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب على
رأيهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك
الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا لانه اقرب الينا من ساير الافلاك قالوا دل
على وجودها الحركات المختلفة في الجهة او السرعة والبطوء او فيهما معا فانه لا بد لها اي لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل
ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو
اعلى اي يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اي الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب ساير السيارة
ومن الثوابت ما هو على طريقه فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد ايكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري
والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فلانها لا ينكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها لشيء من الكواكب لانها
تستر بشعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة
وعطارد او تحتهما اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من اختفائها تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر
لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف النهار
ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطلميوس الى طريقة الاستحسان فقال هي اي الشمس كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعني
بين العلوية وبين السفليين والقمر وقد تاكد هذا الراي بما ذكره بعض المتاخرين كابن سينا ومن بعده من مهندسي هذه الصناعة
انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه رآها وعطارد كشامتين عليها وقد زعم بعض المهندسين
ان فلك الزهرة دون فلك عطارد وفوق فلك الشمس وكذب ذلك البعض ابن سينا فيما زعم انه راي

الزهرة في وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحوة في وجه القمر
فهو النقطة هي الشامة واما الشامتان فيجوز ان يكون احديهما هي النقطة والاخرى عطارد فهي التسعة التي ذكرناها هي الافلاك
الكلية ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل من السيارة عدة افلاك تتركب منها فلكه الكلي
وستعرفها عليك عن قريب ان شاء الله تعالى ومباه اى مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا يحترق اصلا والا
جاز ان يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب كالسابح في الماء وان سلم ذلك اى امتناع الانخراق فلم لا يجوز ان
يكون الكواكب على نطاقات اى جسم ثخينة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها يتحرك تلك النطاقات اما
بنفسها او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات بارها مفرقة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اى اثبات
النطاقات والحركة عليها ابعد من اثبات الخارج المركز ومتممه المختلفي الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك غير جائز فلسلم لا يجوز
ان يكون للكل من حيث هو كل حركة غير حركة كل واحد ويكون هي اى حركة الكل الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب ويغني هذا الذي ذكرتم
عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وحركه هذه الحركة اليومية وتتعلق بكل واحد منها نفس على
حدة وتحركه اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة الى التاسع ايضا
لجواز فرض الثوابت ودواير البروج على ممثل زحل فيكون الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم
لم لا يجوز ان يكون الثوابت كل واحد منها على فلك فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة وقولهم بقاء نسبها
اى نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة تدل على انها مركوزة في كرة واحدة لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها اى
اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة سرعة وبطوءا وجهة فلا تتغير بتلك الحركات نسبها واوضاعها ثم لم لا يجوز
ان يكون بعضها اى بعض الثوابت على افلاك تحت افلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من الترتيب وحكاية الكسف اى كسف السيارات
للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففي ما يقع من الثوابت في مدار اتها اى محاذيا لمدارات السيارات حتى تتصور كونها
كاسفة لها حاجة لنا من رؤيتنا فيعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل الى الجزم في غيرها اى في الثوابت القريبة من القطبين اذ
لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى
العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر او لا

المقصد الثاني في المحدد اي في اثبات جسم يحدد الجهات وتعيين وضعها في بيان احكامه قالوا اي
الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاين بالحصول فيه اي بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون
اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك كذا الى جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصد للحركة
المستقيمة فهي موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك اى متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه والقرب منه
لا يقال الجسم يتحرك في الكيف من البياض الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصد التحرك فلا يمكن الاستدلال
على وجود الجهة بكونها مقصد التحرك وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا لانا نقول في الجواب
عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه والقرب منه بل بتحصيله بهذه الحركة والضرورة العقلية تحكم
بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله اى تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان تطلب
بها القرب من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة

الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج ولا شك في
انه اى الجهة شيء ذو وضع اى مادي لا مجرد لان المفارق المجرد عن المادة يمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا الحصول
اى حصول الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه ولا شك ايضا في انها اى الجهة لا تنقسم في ماخذ الاشارة والامتداد
للحركة والا اى وان انقسمت في ذلك الماخذ والامتداد فالجهة احد جزئيها لا هي بتمامها فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة
انتهت اى وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اى ذلك الجزء الاقرب
وحده هو الجهة دون ما وراءه اى لا مدخل له في تلك الجهة والا اى وان لم تنته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فالجهة
ما وراءه دونه فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزءا في الجهة لجواز ان تكون تلك الاشارة
او الحركة الباقية في الجهة لا اليها اجيب بان هذا ينافي ماهية الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت
الجهة مسافة لا جهة وانه محال واذا ثبت ان الجهة موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة
واستقامة الحركة فهي اى الجهة نهايات وحدود اي اطراف هي اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا
وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا والا اى وان لم تكن نهايات
اطراف بل كانت اجساما لكانت الجهة اما متحيزا بالاستقلال وكان منقسما في الامتدادات كلها لما تقرر من امتناع الجزء
الذي لا يتجزى وما في حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من عدم انقسامها في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة وايضا لو
لم تكن الجهة حدودا مختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اى فهي اما الخلاء الذي هو البعد الموجود او
الموهوم وانه اى الخلاء بكلا معنييه محال فكيف يتصور وجود الجهة فيه او الملاء المتشابه اى هي اما في الملاء الذي
لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون
احد جزئيه اي جزئي الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع والاخر متروكا بالطبع لانهما متشابهان في الماهية وكذلك
الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات موجودة مخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن
بعض اخر منها وقد علمت في مباحث الاعتمادات ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة
فلا يدخل تحت الضبط ما عدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا تتبدلان اصلا واحديهما في غاية البعد عن الاخرى
فاذن لا بد من جسم يحددهما ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد كريا لتحدد الاقرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد
بمركزه وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة من المحيط بحيث يستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعد منها لان غير الكرى من الاجسام
لا يتحدد الا القرب منه واما البعد منه فغير محدود لا به وهو ظ ولا بغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد
اكثر فلا ينضبط بهما جهتان احديهما في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكرى واحدا والا فاما ان يحيط
بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التي ينتهى اليه الاشارات الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو وحده كافيا
لتحدد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان
فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منها خارجا عن الاخر فلا
من الاخر فيكون الجهة متحددة بغيرهما حتى يكن وقوعهما فيها لا متحددة بهما والمفروض خلافه وايضا فلا يتحدد بشيء منهما
الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه الى ان فقد ثبت بما قررناه وجود كرة بها

يحدد الجهات الحقيقية محيطة بالكل اى جميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق ومركزه الذي
يتساوى بعده عنه وينتهى به الاشارة النازلة عنه جهة التحت وهو المطلوب ثم له اى للمحدد احكام منها انه بسيط لا مركب
من بسايط متعددة والا جاز الخلاء واللازم بط فالملزوم مثله اما اللزومية فلان المحدد اذا كان مركبا من بسايط
متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك ان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد
طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما اي تساوى الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الآخر وذلك
انما يتصور بالانحلال واما بطلان اللازم فلان ذلك اى الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وبتباعد بعض الاجزاء عن
بعض وقد يقال جاز ان تكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة وهي اعنى الحركة المستقيمة لا
تكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا متحددة به هف ومنها
اى من احكام المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك ساير الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار عن رؤية
ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازى لا نم ان كل ما هو ملون حاجب فان الماء و
الزجاجة ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فلئن قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم
ادركتم من الكواكب ادراكا تاما واعلم ان هذا الذى ذكروه لا يمشى في المحدد اذ ليس وراءه حتى يرى ولا في فلك
الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي الا ان يقال لو كان المحدد او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فنقول جاز
ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه فلم لا يجوز ان يكون هو
الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اى لون الزرقة امر يحدث في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق
متفاوت الزرقة بتفاوت قربه وبعده فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذى بين السماء والارض لانه شفاف
بعد عمقه لانا نقول الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل
القائم على انه لا يحدث الا بذلك الطريق المتخيل اي لا دليل على ذلك فجاز ان يكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا
لاحد الفلكين ومنها انه اعنى المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اى الخفة والثقل مبدا الميل الصاعد والهابط او نفس
هذين الميلين على اختلاف التفسيرين وهما يصححان حركة محلهما بالاستقامة فيقتضى وجود الثقل والخفة في المحدد جواز
الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبله اى قبله لا به وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم
الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدا ميل مستدير بل ميل مستدير ايضا
لانه المقتضى القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدا ميل مستقيم لتنافيهما اى تنافى المبدائين باعتبار تنافى الميلين
لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضى صرفه عنها وقد يمنع التنافى بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم
واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا
وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافى بين الميلين فلا تنافى بين
المبدائين ولا بين احدهما ومبدا الآخر فان الحجر المرمى الى فوق فيه مبدا الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبداه
كما مر ومنها انه اى المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل مع البرودة فان
المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت وتلازم الخفة مع الحرارة فان المادة اذا امعن فيها التسخين

خفت واذا خفت سخنت بحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة
بدل الحرارة وهو سهو من القلم ولمانع ان يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم
في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قال ابن سينا الحرارة
علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك ترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر
عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان
مادتها غير قابلة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا يقبلهما وان كانتا مقتضيتين
لهما وقال الامام الرازى في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال لو كانت هي اي
الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذى هو طبيعة الفلك والقابل الذى هو مادته من غير عايق
هناك لكونها بسيطة والتالي بط والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولاسخنت اي الينا
باطل لما ذكر ولا سخنت له ان تسخين الشمس وحدها حال طلوعها دون السموات التى هي في غاية الحرارة مع انها اعنى السموات
اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي قلت في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما
لا تقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا هذا ثم ان سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر
التسخين منها فقد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له وهو اى الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها
تصل سخونتها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس بسخن ثم اعترض الشارح على المعتمد اعتراضا رابعا
هو قوله والقياس عليها اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها
هي المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من امور صقيلة جدا احرقت الاشياء
المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة يقتضى تسخينها واعترض خامسا بقوله وما
ذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم واحاطتها بساير العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا يكون كرة النار
حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا يتصور مقاومتها للافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس
اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول الاشكال والالتئام وتركها بل هي كيفية
مقتضية لهذه السهولة واليبوسة عسره اى كيفية مقتضية لعسر القبول والترك ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء
كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة في جسم توجب صحة الحركة المستقيمة عليه
وقد عرفت امتناعها على المحدد وساير الافلاك واما لم يجب عنه لان فساده معلوم مما مر ومنها انه لا يقبل الكون
والفساد ويعنى ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان تكون
دائمة مصورة بالصورة التى هي فيها وذلك لان كل جسم له حيز طبيعي كما مر فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل منهما
اذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعي فان اتحد حيزهما الطبيعي كان للجسمين حيز واحد طبيعي وانه محال
لانهما اى الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي لا يحصلان معا فيه لامتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما
معا فلا بد من خروج ذينك الجسمين او احدهما عنه اى عن ذلك المكان الواحد الطبيعي وسواء الخروج عنه بالحركة المستقيمة
ان كان بعد الحصول عنه وان كان قبل الحصول فاذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعي فيلزم على التقدير

صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزها الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما يلبس الصورة
الكاينة حيث يخلع الصورة الفاسدة فان كان الفاسدة في مكانها جاز ان يتحرك الكاينة الى مكان آخر طبيعي لها وان كانت
الفاسدة في مكان الكاينة جاز تحركها حين كانت باقية في مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على
كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين اعني الكاينة والفاسدة قد تقتضيان حيزا واحدا
وليس يلزم من ذلك صحة التداخل والحركة المستقيمة كما ذكرته اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره قلنا اجتماع الصورتين
في المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيحصلان معا في ذلك المكان فيلزم التداخل او ليس شيء
منهما واحدا بما فيه فيلزم صحة الحركة وانه اي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل جسمين منهما معا محال بل يعدم واحد من
الصورتين عند ما يوجد الاخرى معها فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة قبل الفساد كانت
فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكاينة فلا يلزم شيء من المحذورين ومما يحققه اي يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين
حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقايق
المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر ومنها انه لا يتحرك
في الكم اي لا يزداد مقدار المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف
اما محدبه فانه لو ازداد لكان ثمة مكان خال ينتقل محدب المحدد اليه ويملأه ذلك الزايد وقد علمت ان ما وراءه
عدم محض فلا يتصور هناك مكان خال ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى
خاليا واما مقعره فلانه مثل المحدب في الماهية للبساطة اي بساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد
والانتقاص لان حكم الشيء حكم مثله وكذا محدب الحاوي المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان فلا يتصور
ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه وكذا مقعره المساوي لمحدبه وهكذا نسوق الكلام الى ان نستوعب الافلاك
ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب اي محدب المحدد بالزيادة او النقصان ليس لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في
ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه فلا يجب مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره
وينتقص محدب الحاوي بمقدار ازدياده وان ينقص ويزداد محدب الحاوي بحيث يملأ مكانه ولا يخفى ايضا انه اي
الدليل المذكور لا يتأتى في ساير الافلاك لابتنائه على البساطة ولم يثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثامن
وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك في مقعره لجواز تركبه من بسايط مختلفة الحقايق والاحكام فان قلت يلزم من
ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده و
هذا الذي اوردناه من الاعتراض انما يرد على رأيهم واما على رأينا فالمنع على التسليم ظ لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا
فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل اذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء
نقول بجواز خلق الله تعالى جسما في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها ان فيه اي في المحدد وكذا في ساير الافلاك
مبدأ ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا ان الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب
انفسها حكموا بان الافلاك تتحرك على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك
طريقا انيا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير لان اجزاءه المفروضة فيه

متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بالجزء المعين
دون الآخر اي دون الجزء الآخر الذي فيه البعض الآخر اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص قياسا الى الوضع
الآخر الذي عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء وحينئذ فاما
ان لا يحصل كل جزء اي شيء من الاجزاء في حيز ما من تلك الاحياز وعلى وضع ما من تلك الاوضاع وانه محال او يحصل الكل
في الكل اي كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع اما معا وانه محال لاستحالة ان يكون
جزء واحد في حالة واحدة في احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة واما بدلا وذلك اي الحصول على سبيل البدل
وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه يقتضي كونه اي الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه
مبدأ ميل مستدير وبعبارة اخرى لو اختص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين فاما ان يكون واجبا او جائزا لا
سبيل الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فيتعين الثاني وهو يقتضي
صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة ففيه مبدأ
ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر
عند وجود المؤثر والاشكال عليه اي على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة ولم يثبت البساطة
بما ذكرتموه لغير المحدد من الافلاك فيقصر دليلكم عن مدعاكم وان سلم ثبوت البساطة في الكل فنقول لا يقتضي الحركة
بالاستدارة بل يقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات اي الجوانب دفعة واحدة
وانه محال او الى بعضها دون بعض وانه ترجح بلا مرجح كما ان سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة
فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دواير مخصوصة منطقة وموازية لها في الصغر والكبر ترسمها الاجزاء والنقط
المفروضة فيما بينهما حولهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط المفروضة اي في البسيط
وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدايرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة وانه ترجح بلا مرجح كما
لا يخفى على ذي بصيرة ولا يمكن اسناد ذلك اي تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدايرة الى فاعل موجب
بالذات لانه لا تخصيص من الموجب الا لمرجح معد للقابل فينتقل الكلام اليه وايضا نسبته الى جميع الاجزاء سواء
فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما قرروا واذا
وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار فليعترف به اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات التي تلزمهم لاثبات قواعدهم
الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت
واما الاشكال على الوجه الثاني فهو انه ايضا مبني على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شيء زايد وهو ان صحة
الحركة المستديرة يستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر
لوجود المانع ومنها انه ليس فيه ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير كما وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة بينهما
لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة ومنها انه قيل هو ان المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو
المحرك لجميع الافلاك الباقية معه على سبيل التبعية في اليوم بليلته دورة تامة تقريبا لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام
اليوم بليلته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء بحركة الغرب وحركة الشمس

بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدورة ولم يعد الشمس في حركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها
قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد دورة ما عاد الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام
لتحديد الجهات وحركته الدورية اليومية تسمى الحركة الاولى فانها تشاهد اولا من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل و
النهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك تخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين
ومن نقطة تكون حركتها اسرع فلذلك قال وقطباها اي قطبا هذه الحركة او الكرة قطبا العالم لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه
ومنطقته اعني اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها عنهما تسمى معدل النهار لسبب سنقف عليه في مباحث
الارض وهي اي المنطقة المسماة بالمعدل حيث تكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شيء منها ابدي الظهور
ولا ابدي الخفاء تكون ملازمة لسمت الرأس مارة به وهو دورة تامة من الارض يسمى خط الاستواء كما ستعرف بخلاف الشمس فانها
لا تلازم سمت الرأس في خط الاستواء بل تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية
ما ثم ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته ثم تميل الى الجنوب كذلك اي متباعدة عن سمت الرأس الى غاية
مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته هكذا حالها دائما اذ تميل تارة الى الشمال الى تلك الغاية ثم
ترجع وتميل اخرى الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس واقعا في سطحه والا
لم تمل عن المعدل شمالا وجنوبا والشمس اذا قاربت كوكبا من الكواكب الثابتة خلفته الى المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب
الى المشرق اسرع من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها فاذا ترك الشمس الثوابت التي تكون في جهة المشرق منها ثم تجاوز
مخلفة اياها الى المغرب فلنفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها من الافلاك وغيرها كانها اي كان تلك
الدائرة الموازية القاطعة مدار الشمس التي يتحرك عليها مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها وتسمى الدائرة
المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وفلك البروج اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة ومنطقة الحركة الثانية
لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة والهاء اي الموازية تقطع معدل النهار بنصفين على نقطتين
متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التنصيف
كما تبين في الاكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار تكون على نقطتين مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي الاعتدال لاستواء
الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين فما تجاوزها الشمس منهما من
النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما تجاوزها الى الجنوب من المعدل
هو الاعتدال الخريفي لانه مبدؤه في معظم المعمورة ايضا ونفرض على منتصفيها اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين
في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهي حيث تكون غاية البعد عن المنطقتين تسميان اي هاتان النقطتان المفروضتان
على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب
الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء
في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع اعني الاعتدالين والانقلابين تنقسم منطقة البروج الى اربعة اقسام متساوية يكون
مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة للسنة في معظم العمارة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلثة اقسام
متساوية فيكون المجموع اي مجموع منطقة البروج منقسما الى اثني عشر قسما وتوهموا ست دوائر عظام متقاطعة على قطبي

البروج وتمر كل واحدة منها برأس قسمين متقابلين من تلك الاقسام وتفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة من تلك
الدوائر فتحيط بها اي بالاقسام كلها ست دوائر كما عرفت وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا ثم قسموا كل برج بثلثين قسما
سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق وقسموا الدقائق اي كل واحد منها ستين قسما
متساوية وسموها ثواني وهكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع فما زاد مما يمكن اعتباره
من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين تسمى برجا كذلك القطعة الواقعة من سطح الفلك الاعلى
بين انصاف تلك الدوائر على هيئة بخرات البطيخ تسمى برجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثين درجة
وعرضه مائة وثمانين درجة واحدة واسماء البروج الاثني عشر المشهورة من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من
الثوابت كانت موازية لها حين التسمية والآن اي تلك الصور المتخيلة تزول عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت
والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلا بد من حدوث جهات الموازاة
بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا تؤدي الى الالتباس وابتدؤا في اعتبار البروج و
افتتاح الدور بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من
انواع النباتات نشو ونماء وبدا فيها مبادي الثمار فهو اولى بالاعتبار الى ان تم الدور بما يليه من جانب الجنوب
فصارت ثلثة منها اي من البروج بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا
ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي
السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلثة منها بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي
هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلثة منها بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي
والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق
وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف
التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج
وسموها بهذا الاسم ولا بد ان يمر هذه الدائرة بغاية البعد بين المنطقتين كما تبين في الاكر فمن المعدل يمر بالانقلابين ومن
المنطقة بنظيرهما الصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما
على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عنها
بمرورها بالاقطاب وغايتي البعدين وصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام وقطبا هذه الدائرة
الاعتدالان اذ يجب ان يقعا اي قطباها في الدائرتين اي المنطقتين فانها قاطعة لهما على قوائم لمرورها
بقطبيهما وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى فاذا قاطعت كذلك
دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين في كل منهما والواقع فيهما اي في منطقتي المعدل وفلك البروج هو
موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة وتوهموا دائرة اخرى من
العظام تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب سميت هذه الدائرة دائرة
الميل اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه الكسعة كما قال والقوس الواقعة

لس ما بين الدايرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو الميل الكلى
والقوس الواقعة منها بينه اى بين المعدل وبين الكوكب يعنى وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى
مارا بمركز الكوكب بعده اى بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدايرة اعم مطلقا من الدايرة المارة بالاقطاب
توهموا دايرة اخرى من العظام مارة بقطبى منطقة البروج وبجزء ما من اجزاء معدل النهار ايضا او بكوكب ما ويسمونها
دايرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب
ان تلك القوس هى عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه انه
وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستفاضة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مايل عن منطقة البروج
فلا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها ومن ثمة تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل
ويسمونها ايضا الميل الثانى له عن المعدل وهذه الدايرة اعم ايضا مطلقا من المارة بالاقطاب فهى اى الدواير المذكورة
خمس دواير عظام توهموها على الفلك لا بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشخص هى معدل النهار والمنطقة
والمارة بالاقطاب الاربعة اما وحدة الاوليين بالشخص فظاهرة واما وحدة الثالثة كذلك فلما بين فى الاكر من انه
يستحيل ان يتقاطع دايرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دايرتان بالاقطاب
الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين فى جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليهما
واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخييل الصحيح شاهد ببطلانه واثنتان منها متحدتان بالنوع لا باتحاد
اشخاصهما وهما دايرتا الميل والعرض فانهما متعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك
النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذى لا يتجزى وكل واحد منهما قد ينطبق ويتحد بالمارة بالاقطاب وذلك اذا كان
الكوكب الذى له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذى له ميل اول او ميل ثان واقعا عليها اى على المارة
وقد نبهناك على ان المارة داخلة فى كل واحد من حدى دايرتى الميل والعرض وتوهموا على الفلك ايضا خمس
دواير اخر بالنسبة الى السفليات احديها الدايرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفى من الفلك ويسمى
هذه الدايرة دايرة الافق ولا شك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون
الافق بملاحظة السفليات ويختلف بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة وقطباها سمت
الراس والقدم لتلك البقعة واربعة من هذه الخمسة تمر بقطبيها اى بقطبى الافق فيكون هى ايضا بملاحظة السفليات
فالثانية منها تمر بقطبى الافق وبقطبى معدل النهار وهى دايرة وسط السماء وتسمى دايرة نصف النهار لان منتصف
النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها تحته وتفصل هذه
الدايرة بين الصاعد والهابط من الفلك وبين نصف الشرقى والغربى منه فان الكوكب اذا طلع من الافق تزايد
ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها اخذ ينقص ارتفاعه
الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايد الانحطاط الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية
انحطاطه عنه ثم انه ياخذ فى التقارب منه متناقص الانحطاط الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فمن غاية
الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على توالى البروج هو النصف الصاعد من الفلك ويسمى النصف الشرقى

ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربى ايضا وقطباها نقطتا المشرق
والمغرب من الافق اعنى نقطتى تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها باقطابهما فهما اذن قطباها لما مر والثالثة منها
تمر بقطبى الافق وتمر ايضا بقطبى هذه الدايرة اعنى وسط السماء المسماة فى المشهور بنصف النهار فيكون مارة بسمتى
الراس والقدم وبنقطتى المشرق والمغرب وتسمى هذه الدايرة دايرة اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه
الدايرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دايرة المشرق والمغرب لمرورها بقطبيها وتفصل هذه الدايرة
بين النصف الشمالى والنصف الجنوبى من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعنى نقطتى تقاطعه
مع نصف النهار والرابعة من هذه الخمسة تمر بقطبى الافق وبقطبى المنطقة فيكون مقاطعة لها على قوائم بخلاف
نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم وتسمى هذه الدايرة دايرة السمت ودايرة عرض اقليم الرؤية
لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية
وتسمى ايضا دايرة وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفى فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهى سماء
الرؤية وهذه الدايرة فى وسطها والخامسة منها تمر بقطبى الافق وبكوكب ما اى وبراس خط خارج من مركز العالم
الى سطح الفلك مارا بمركزه وتسمى دايرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها واقعة بين الافق وبين الكوكب من
جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقى والثانية ارتفاعه
الغربى واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما فى جانب الغرب او الشرق والقوس التى على الواقعة
من الافق بين تقاطعه مع دايرة الارتفاع وبين احدى نقطتى الشرق والغرب يسمى بالسمت فاذا انطبقت دايرة
ارتفاع الكوكب على دايرة اول السموت لم يكن له قوس سمت لمرورها بنقطتى المشرق والمغرب وهذه
الدايرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدايرة وسط السماء اعنى نصف النهار وكذا الحال عند غاية الانحطاط
ففى كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دايرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون ان لم
يكن الكوكب على دايرة اول السموت وتنطبق هذه الدايرة عليها اى على اول السموت ان كان الكوكب عليها
وح لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب فى احدى الغايتين واما اذا
فرض انه فى احديهما مع كونه على دايرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس او القدم فانه يجوز انطباقها
على كل واحدة من نصف النهار واول السموت وهذه الدواير الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها
اشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلث منها لا يتغير فى كل بقعة بل كل واحدة منها لا يكون فى بقعة واحدة متعددة
بل شخصا واحدا وهى دايرة الافق ووسط السماء واول السموت واثنتان منها يتغيران فى بقعة واحدة ايضا اما احديهما
وهى دايرة الارتفاع فانها تتغير بحركة الكوكب ودايرة وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبى منطقة البروج
بتحرك المعدل لها حول قطبيه بالحركة اليومية فهذه الدواير العشر العظام وغيرها مما يبتنى عليها امور موهومة
لا وجود لها فى الخارج ولا جرم من جهة الشرع فى مثلها ولا يتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال فلم
يكن بنا حاجة الى ذكرها فى كتابنا هذا الا انا اوردناها فيه ليقف على مقصدهم فى علم الهيئة واذا رايته محض
تخيلات اوهن من بيت العنكبوت فلم يهولنك اى لم يفزعك سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع القعقعة صوت

السلاح ونحوها من الامور وفي المثل ما يقعقع لي بالشنان يعني ان هذه الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات
الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره ولقائل ان يقول لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان
تخرج عن مكانها فلا بد ان يفرض منها نقطتان لا حركة لها اصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة
هي في حاق الوسط بينهما ويكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبتيها دوائر صغار موازية لها ويكون
الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطوءا متفاوتا جدا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة
ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث يتقاطع مناطقها اذا اعتبر
في كرة واحدة منها وح يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وامثالها وان
لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة و
ليست من التخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت وانسان ذي رأسين وتنضبط بهذه الامور
احوال الحركات في السرعة والبطوء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالالات وينكشف بها احكام الافلاك و
الارض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت
هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب ان يعتني بشأنها ولا يلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية
الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال

المقصد الثالث في فلك الثوابت قد زعموا
ان لها اي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا للفلك الاعلى حركة خاصة بها بطيئة جدا وانها تتم الدورة
في ثلثين الف سنة وهذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد وقيل انها تتم الدورة في ستة
وثلثين الف سنة بناء على ان بطليموس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل تتم الدورة في ثلثة و
عشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على وجدان المتأخرين انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين
سنة وقيل تتمها في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءا
واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة بما ذكر من المدة
اذ قد اخبر منها حركة بطيئة بالرصد على وجوه مختلفة كما عرفت واعتقدوا انها تتم الدورة لدوامها على زعمهم فقد
راوا بالحساب تمام الدورة في هذه المدة المختلف فيها كما فصلناه وانما سميت ما عدا السبعة السيارة من
الكواكب ثوابت اما لبطوء حركتها فلا يحس بها بل لا بد في وقوع النظر في احوالها المعلومة بارصاد بينها مدد طويلة ولذلك
اختفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما لثبات اوضاعها بعضها
من بعض في القرب والبعد والمحاذاة ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما يأتيك بعد من اختلاف حركات
السيارات في الرؤية سرعة وبطوءا واستقامة ورجوعا اذ لا بد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه الاولى
الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له اي للموافق المركز سطحان محيطان به
من داخل وخارج هما محدبه وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي يقابله والفلك الخارج المركز فلك يحيط
بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع اي يميل مركزه الى جانب منها اي من مركز الارض ويكون الفلك الخارج
المركز في ثخن فلك آخر ويسمى ذلك الفلك الآخر بالمايل هذا انما هو في خارج القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز

مسمى بالمايل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات واما عطارد
فله خارجان احدهما في ثخن الممثل والآخر في ثخن الخارج الاول كما ستعرفه وينقسم ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج
في ثخنه الى قسمين احدهما حاو للخارج والآخر محوي له ويسميان بالمتممين اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلي الذي
ذلك الخارج جزء منه وهما ليسا متشابهي الثخن بل هما آخذان من غلظ هو بقدر خروج مركزه عن مركز العالم متدرج ذلك
الغلظ الى رقة اي ينقص شيئا فشيئا ويدق حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج المركز من احدهما وهو المتمم الحاوي لمحدبه اي محدب
الخارج ومن الآخر وهو المتمم المحوي لمقعره اي لمقعر الخارج متبادلين حال من المستتر في آخذان اي هما آخذان في ذلك
الغلظ المتدرج المنتهي الى ما ذكر حال كونهما متبادلين في الغلظ والرقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الرقة
من الآخر بحيث يكون حجم مجموع المحوي الداخل في الخارج والحاوي الخارج عنه معا في جميع الاجزاء سواء لان رقة احدهما
تجبر بغلظ الآخر فيكون في الوسط منهما اي من المتممين حجمهما سواء اي يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما
ان غلظ كل منهما ورقته يساوي غلظ الآخر ورقته ويكون مقعر الداخل اي المحوي موازيا لمحدب الخارج اي الحاوي
ويكون مركزهما اي مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا وهو مركز العالم هذا اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق
المركز واما اذا كان في ثخن خارج آخر كاحد خارجي عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون ح مركز ذلك الخارج
الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب
ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التخيل الصحيح ممن له ادنى مسكة والتدوير عبارة
عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض بل مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى وح
يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك ولا يتصور له اي للتدوير مقعر اذ لا حاجة بنا الى مقعره فنفرض انه كرة مصمتة ويتحرك
مركزه بحركة الفلك الذي هو في ثخنه دائرا حول مركز العالم ويرتسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز
الفلك الحامل للتدوير ان كان الحامل موافقا في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك وان كان الحامل خارجا كانت
الدائرة ايضا خارجة المركز الفائدة الثانية الفلك الموافق المركز منطقة هو بل المتحرك بحركته عند مركز الارض هو مركزه
في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذات المتحرك ويحدث عند مركز الارض زوايا
متشابهة اي متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد يقتضي ذلك ولا يختلف المتحرك على الموافق منه اي من مركز
الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة التي يتحرك عليها فلا يحس فيه اي في المتحرك على
الموافق سرعة وبطوء لا في مركز الارض ان فرض هناك احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك
العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه لا يختلف منه اي من مركز نفسه قربا وبعدا
وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت في الموافق لكنها اي حركة الخارج تختلف بالنسبة الى مركز العالم
لان احد نصفيه اي نصفي الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب منا عند نقطة في وسط اي وسط
هذا النصف بها اي بتلك النقطة يماس هذا النصف والخارج مقعر الحامل ان اريد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر
ويسمى هذه النقطة الحضيض والنصف الآخر من الخارج ابعد منا اي من النصف الاول بالقياس الينا وغاية البعد بيننا وبينه
عند نقطة في وسطه بها يماس محدب المايل ويسمى هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان

وهو في النصف الاوجي قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ذلك المتحرك ابطأ
ويرسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك اسرع لانه اذا
اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع واما التدوير فبحيث لم يكن شاملا
للارض فيكون حركته في احد نصفيه الى التوالي من حامله اي موافقة لحركته في الجهة فاذا تحرك مركز المتحرك بحركة التدوير في ذلك
النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركته
اي حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته في النصف الآخر الى خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس
في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطأ بل ربما ساواه اي ساوى التدوير حامله في الحركة فبحسب الحس فلا يتبين حركة
الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير
عليه اي على حامله في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اي التدوير
يتدرج المتحرك عليه من سرعة في النصف الموافق للحامل الى بطوء في النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون
هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما اي بين السرعة والبطوء حركة وسطى ولانه يرجع الى خلاف التوالي
بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم ايضا بعد الرجوع وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اي من الاستقامة
والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس وايضا فاحد نصفي التدوير ابعد منا اي
القوس المقطوعة منه اي من النصف الابعد ابطأ لا اسرع كما زعموا لان معنى البعد في نفسه هو الابطأ دون الاسراع ومنتصفه
اي منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الآخر منه اقرب
الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ ومنتصفه اي منتصف النصف الآخر هو البعد الاقرب بالقياس الى
مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر مما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من اصلي الخارج وفلك التدوير وان
الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل التدوير **المقصد** الرابع في فلك الشمس
قدمه على افلاك ساير السيارات لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالي وما تركبت منها مع ان اختلافاتها
اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم وهي اما على فلك شامل للارض مركزه خارج عن مركز العالم او على فلك
تدوير يحمله فلك موافق المركز والا اي وان لم يكن الشمس على احد الفلكين المذكورين لم تختلف قربا وبعدا بالنسبة الى
مركز العالم وما عليه من وجه الارض فلم تختلف سرعة وبطوءا كما علمت والتالي باطل بالرصد اذ قد وجدوا ان الزمان
المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج واكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها
الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه اقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الاول ابطأ منها في النصف
الثاني وكيف كان الحال فله اي للكوكب الذي هو الشمس فلكان اما خارج مركز ومائل اراد به الممثل الذي يكون الخارج في ثخنه
واما تدوير وحامل وله ايضا حركتان وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لا بد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه تحصيل
به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج ولذلك قالوا
اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لا بد لتحريك الاوج من حركة اخرى هي حركة ممثلها
فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطوء ولا حاجة لهما الى حركة اخرى وايضا

اذا اعتبر تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه وللشمس
اختلاف واحد وهو سرعتها في نصف فلكها بل في نصف بعينه من فلك البروج وبطوء في نصف آخر بعينه لا غير
ذلك بل هي ابدا بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان يكون الاوج
في البروج الشمالية فيكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد
الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله فليفرض التدوير
بحيث يتم دوره مع دور حامله وبحيث يكون قطره بل نصف قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم
ولا بد مع ذلك ان يفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتمان الدورتين معا وان يفرض
حركة التدوير شبيهة بها على وجه يكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة
الى جهتها ليكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما بعينها كالتي يرسمها
خارج المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت الا ان بطليموس اختار
الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مدارا خارج المركز **المقصد**
الخامس في افلاك القمر لما كان القمر تلو الشمس في الشهرة والانارة عقبها به وهو وجد لا كالشمس حيث يسرع
الشمس في نصف بعينه من فلك البروج ويبطئ في نصف آخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء
من فلك البروج ولا يختص اسراعه ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون آخر فعلم بذلك انه اي القمر على تدوير يتم
دورته قبل دورة حامله فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان يعرض
للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دوره
حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر من فلك البروج وينتقل تلك الحالة في دورة اخرى الى جزء
ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطوء باجزاء معينة من البروج
الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم
بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال يتم دورة بعد دورة
حامله ثم اذا قيس سرعته الى سرعة وبطوؤه الى بطوء لم يكن مثله بل اسرع او ابطأ مع ان اختلاف القمر اذا عاد
لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل فعلم بذلك ان تدويره مركوز في ثخن فلك خارج
المركز اذ حينئذ يكون القسي المفروضة في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع
تفاوت في الحالة العائدة معينة الى نظيرها ثم وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس وهو اي القمر يجب ان يكون حينئذ
كل واحد من تربيعيها في حضيض الخارج المقتضي لغاية السرعة والاوج يقابله ضرورة فاذا كان القمر في تربيع
الشمس الى التوالي كان اوجه في تربيعها الى خلاف التوالي واذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الاوج
في تربيعها الثاني الى خلافه فله فلك آخر سوى التدوير وحامله يحرك ذلك الفلك ويحرك اوجه الى خلاف جهة
حركته وهو الفلك الذي يكون الخارج المركز في ثخنه ويسمى المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم
يتقابلان في التربيع الثاني كما كانا متقابلين في التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع ففي الاجتماع والمقابلة

يكون القمر في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطا بينهما اي بين القمر والاوج متباعدان عنها
اي عن الشمس بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة ثم يتقاربان
منها اي من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم ان منطقة التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة
الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المايل وليس منطقة المايل في سطح فلك البروج والا كان القمر
ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب كما ان الشمس كذلك دائما فيكون القمر ينخسف في كل مقابلة لتوسط الارض
على هذا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها واللازم منتف بل تقاطعه
اي تقاطع منطقة المايل فلك البروج وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احديهما
هي التي اذا جاوزها القمر حصل في الشمال من منطقة البروج وتسمى هذه النقطة الرأس والنقطة الاخرى منهما هي مقابلتها
التي اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب من فلك البروج وتسمى الذنب بناء على شبه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين
المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه برأسه وذنبه ثم اذا رصدنا كسوفا في احدى العقدتين كالرأس مثلا ثم كسوفا
آخر فيه بعد زمان طويل رأينا الثاني من الكسوفين متأخرا من الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا
بذلك ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي فاذا للقمر فلك آخر سوى الثلثة المذكورة يحركهما اي يحرك ذلك الفلك
الآخر العقدتين الى خلاف التوالي ولظهور حركته في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الرأس كان
على منطقة البروج فلم يكن له عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة في الشمال يتزايد ذلك العرض قليلا قليلا
الى ان يصل القمر الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض الشمالي ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا
الى ان يصل القمر الى الذنب فيكون عديم العرض ايضا ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه فيتزايد اولا الى ان
يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا وغاية العرض في الجانبين اي الشمال
والجنوب سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء والزائد في العرض بعد مجاوزة العقدة
والناقص فيه بعد مجاوزة المنتصفين بنسبة واحدة فهي اي العروض المتزايدة والمتناقصة متساوية في الاجزاء
المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا
العرض المتناقص الشمالي للجزء الثاني من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الثاني من منتصف
النصف الآخر فقد تلخص مما ذكرناه ان للقمر اربعة افلاك تدويره وهو مركوز في حامل خارج المركز وهو
تحت مايل اي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق المركز يسمى بالمايل لميلان منطقته عن منطقة البروج يحيط به اي
بذلك المايل فلك آخر موافق مركزه ايضا لمركز العالم وله اربع حركات فللتدوير حركة الى التوالي في نصف
هو الاسفل والى خلافه في نصف هو الاعلى وللخارج حركة الى التوالي وللآخرين اي المايل والجوزهر حركة الى
خلاف التوالي وله اي للقمر في الطول اي فيما بين المشرق والمغرب اختلافات ثلثة احدها هو الاختلاف الذي
يكون بسبب التدوير فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار
بمركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف
بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير زائلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق

احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشي من التدوير
فيحتاج تارة الى ان ينقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره وتارة الى ان يزاد عليه ليحصل
يتحصل تقويمه اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير وثانيها الاختلاف الذي
يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا كان في الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار
بمركز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي
مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في حالتين لمركزين مركز العالم ومركز
الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز
العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا يكون الذروة
المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج بل هما محاذيان ابدا لنقطة اخرى كما ستعرفه ويسميان
ذروة وسطى وحضيضا اوسط ويخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا
الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم انيته ولم يعلم لميته
وثالثها الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر في قربه وبعده بسبب حامله الخارج
المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز
التدوير في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار
وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف
هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا تابعا للاول وللقمر في العرض وهو فيما بين
الشمال والجنوب اختلاف واحد كما بينا **تنبيه** لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا
اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلثة الاول
ان يكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثاني ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كان
خطا خارجا من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وادارها حول المركز الثالث ان تساوي بعد تلك الكرة
عن مركز الدائرة وحينئذ نقول هذه الاصول التي قرروها في افلاك القمر وحركاته يلزمها ان يكون القمر تابعا
حركته اي حركة مركز تدويره حول مركز الخارج وان يكون محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض لمركز
لمركز الخارج ايضا وان يكون تساوي قربه وبعده ايضا عند مركز الخارج دون مركز العالم وغيره من النقط ثم
انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته اي حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اي محاذاة قطر تدويره المار
بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة من ذلك الخط المار بالمراكز والاوج والحضيض غير مركزيهما اي مركز العالم
والخارج وتلك النقطة واقعة من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والصواب ان يقال
هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوي بعد مركز التدوير عن
مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم الاول هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له
يوجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكروها في القمر ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال

كيف اى كيف يصح كلامهم وما ذكروه من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا
متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال استدلال بوجود اللازم الذى هو تلك الاحوال على وجود
الملزوم الذى هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة بين اللازم و
الملزوم ولم يعلم المساواة بينهما اذ يجوز ان يكون ثمة وضع آخر مغاير لما ذكروه ويستلزم ذلك الوضع الآخر ايضا تلك
المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذى بينوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة فى اللوازم وليس
انتفاؤه اى انتفاء الوضع الآخر ضروريا ولا مبرهنا **المقصد** السادس فى افلاك الخمسة الباقية
المسماة بالمتحيرة انها تكون سريعة فى الحركة الى توالى البروج فتاخذ فى بطوء يتزايد ذلك البطوء الى ان تقف هذه
الكواكب فى جزء من اجزاء البروج اياما ثم تاخذ فى الرجوع الى خلاف التوالى متدرجا اى كل واحد منها فى السرعة فى
رجوعها الى حد ما ثم تاخذ فى البطوء فى رجوعها الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم اى تتحرك الى التوالى متدرجا فى السرعة
فى استقامتها الى غاية ونفرض ذلك الذى ذكرناه من احوالها لها فى جميع الاجزاء من فلك البروج اى ليس شىء من استقامتها
ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطوئها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد فى كل منها فنعلم بما ذكر من احوالها
ان لها فى تدوير يرتد حركته فى نصفه المخالف على حركة حامله كما مر فى الفائدة الثانية ثم انها اى الكواكب الخمسة تكون
غريبة من الثوابت فيلحقها مقارنة اياها ثم يفارقها مخلفة لها الى المغرب فنعلم بذلك ان حامل تدويرها متحرك من
المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد تقارنان الشمس مستقيمين ثم تفترقان عن الشمس فتصيران شرقيتين عنها
فيطلعان بعدها ويغربان كذلك متباعدين فى هذا التفرق عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون
جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالى متقاربين منها حتى يقارنانها
راجعين مقارنة ثانية ثم يغربان اى يصيران غربيتين عنها فيغربان قبلها لا بعدها كما ذكره وكذا يطلعان
قبلها متباعدين فى التغرب عنها الى حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة حتى يقارنانها
فى الاستقامة كما ذكرنا اولا فنعلم بذلك ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدهما عنها شرقا او
غربا انما هو بحركة تدويرهما فقط والبواقى من المتحيرة وهى العلوية ليست كذلك فان رجوعها بل واسط انما تكون
وهى فى مقابلة الشمس فهى فى الحضيض كما ان اواسط استقامتها انما يكون فى مقارنة الشمس اياها وهى فى الذروة
والكواكب الخمسة يختلف بعدها الصباحى والمسائى كانه اراد به نصف قطر تدويرها وفى بلغو قوله عن الشمس لان
الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هى بحسب نصف قطرهما والمسطور فى كتب الفن ان
القسى التدويرية ابطائية كانت او سرعية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت فى بعض اجزاء
البروج اكثر قدرا وزمانا وفى بعضها اقل قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك الا بتقرب تدويرها من الارض تارة
فيكون قسيه ونصف قطره اعظم فى الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز ثم انه
اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر يكون حامله فى حركته فقال فى البعد المذكور اى البعد الصباحى والمسائى عن الشمس الذى
غايته نصف قطر التدوير كما وقت يكون لعطارد فى آخر الجوزاء واول الجدى اعظم مما له فى سواهما اى نصف قطر
تدويره فيهما اعظم منه فى سائر اجزاء البروج فهو اى تدويره فى اقرب الى الارض منه فى هذين الموضعين ﴿

الحضيض من حامله فقد وصل فى ذروة واحدة الى الحضيض حامله مرتين والاوج لا محالة يقابله فهو اى الاوج اذا متحرك
الى الغرب الى خلاف التوالى اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد الى الحضيض فى الذروة الواحدة
الا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك الى المشرق اى الى التوالى كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج
فى نصف الدورة ثلثة بروج وفى نصفها تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى آخر الجوزاء
فقد حصل فى الحضيض فلو كان الاوج الذى هو مجتمع معه فى اول الحمل متحركا الى التوالى ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك
من اول الحمل الى اول الجدى بل الى آخر القوس فقد تحرك المركز ثلثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان فى الحمل ثانيا
فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدى الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا يكون حركة شىء منهما متشابهة
بل احديهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالى حتى اذا وصل المركز
الى تربيع الحمل على التوالى وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالى وهو اول الجدى فيكون المركز فى
الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثانى وهو اول الجدى وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثانى وهو آخر الجوزاء فيكون المركز
ايضا فى الحضيض ولا شك انهما يلتقيان فيما بين التربيعين وقوله فيقابله سهو من القلم والصواب فيقارنه اى يقارن الاوج
مركز التدوير فى الميزان وفى الحمل وقوله فمركز التدوير ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل او مركز الحامل له حركة الى
خلاف التوالى وسمى ذلك المحرك المدير لادارته مركز الحامل حول مركزه ثم هذا البعد الصباحى والمسائى فى الميزان اعظم
والصواب اصغر منه فى الحمل فهو اى تدوير عطارد فى الحمل اقرب الى الارض منه فى الميزان فعلم ان المدير خارج مركز
وان اوجه فى الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما فى الحمل فيجتمع مركز التدوير
واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره فى ذلك اصغر ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهى اى الشمس فى
الاعتدالين ويعلم هذا الاختلاف اذا رصد ناكسوفين وهى فيهما يظهر ذلك فى الدهور الطويلة فهى اى الثوابت متحركة
حركة بطيئة جدا كما سلف والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل عطارد يوافقها اى يوافق الثوابت فى تلك الحركة
قدرا وجهة فهو اى ذلك التوافق اما لاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت مثلا واما لتوافقها اى توافق المحركات المتعددة
فى الحركة بان يوافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر جهة وكما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات
هى الممثلات ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض مركز تدوير زهرة شمالى ابدا وعرض مركز تدوير
عطارد جنوبى ابدا واما عرض مركز جزء منها فقد يكون فى الزهرة جنوبا وفى عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره
بقوله كان النصفين من مدارى مركزى تدويرهما يتبادلان فى جهتى الشمال والجنوب فاذا كانت الزهرة بل مركز
تدويرها على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الرأس وحصل الكوكب بل مركز تدويره
فى النصف الذى يتحرك عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها وتباعد المدار عنها شيئا
فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية الوصل وهى منتصف ما بين العقدتين ثم يقرب مدارها منها شيئا فشيئا حتى
ينطبق عليها وهى اى الزهرة بل مركز تدويرها فى الذنب ثم تصير فى النصف الآخر الذى كان جنوبيا وقد صار
هو الآن شماليا وصار النصف الآخر الذى قد تحرك عليه فى الشمال جنوبيا ويتباعد المدار عنها فى الجانبين الى غاية ما
هى منتصف هذا النصف ثم يتقارب اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه فى الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير

الزهرة دايما اما على المنطقة واما في الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوز
الى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق وهو يتجاوزه الى النصف الآخر الذي كان شماليا وقد صار الآن جنوبا فمركز
تدويره دايما اما على المنطقة واما على الجنوب عنها ثم لهما اى للزهرة وعطارد عرضان آخران مغايران لوضعهما بسبب مدار
مركز تدويرهما على الوجه الذي صورناه فان القطرين من تدويرهما المار بالذروة والحضيض منطبق تارة على المنطقة كما انه
اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين
اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المنطبقين ولذلك امكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد
عرض شمالي كما اشرنا اليه وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه
له ايضا ميل بعضه عرضا وكيفيته مسطورة في كتبهم ولقد احسن في هذه الحواشي ولو عممها في اكثر المباحث السالفة وترك نقلها
احسن واحسن لان التوضيح لها على الوجه الذي اورده اشنع الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث اخر يوجب زيادة
في الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة
الافلاك يجب ان يكون دورية متشابهة تحيروا في مبدا منع الاختلافات المعلومة بالمشاهدة والرصد في هذه الكواكب
ولم ينسبوا اليهم لم يتكلموا انه اى في ذلك المبدا ابتداءات شتى اى بكلمة كافية شافية والذي سمى بالهدم على قاعدتهم في هيئة
افلاك عطارد وبعد ما قدمناه من ان ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة انها اى
تلك القاعدة تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل لما نبهنا عليه والمدرك بالرصد خلافه فانها وجدت تتشابه
اى ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى وتسمى تلك النقطة مركز معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز
الخارج الذي هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا والذي سمى بالهدم على قاعدتهم
في الكل ان حركات الافلاك ارادية على رايهم فاذا يمتنع ان تختلف تلك الحركات بحسب اختلافات ما يترتب عليها اى
على الافلاك من ارادات جزئية لا بد منها في تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها اى ان القصد الكلي في الحركة
الجزئية التعقل الكلي والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار رفعا نجاة عن هذه الاشكالات وامثالها كما يجب

القسم الثاني

من الاقسام الخمسة في الكواكب وكلها شعاعية لا لون لها مضيئة عليه والله اعلم
بذواتها الا القمر فانه كمد في نفسه يظهر كمودته اعني قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس من ابدائه بل نوره من الشمس
لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه وبعده منها فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس
من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول
لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب البعض
يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة درية اى بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض
غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة وفيه اى في هذا القسم مقاصد خمسة الاول في الهلال والبدر القمر لما كان نصفه يسمى المقابل للشمس
منصف المقابل لها ابدا مضيء ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها
دوننا فلا يرى له ضوء اصلا وكانت حينئذ دايرة الرؤية وهي الدايرة الفاصلة بين المرئي وغير المرئي منه منطبقة
على دايرة الضوء وهي الدايرة الفاصلة بين المضيء والمظلم ونوضح دايرة الرؤية ثابتة ونقول دايرة الضوء تزول

لا محالة بزواله اى بزوال القرص المسامتة اى مقارنته للشمس فبعد الانفراج بينهما اى بعد زوال الانطباق وحصول
الانكشاف والتقاطع بين الدايرتين يقع شيء من الوجه المضيء مستدق بين نصفيهما وترى قوسا من الوجه المضيء فهذا
المرئي هو الهلال ولا يزال ذلك يكبر بالبعد عن الشمس ويزداد المرئي من الوجه المضيء عظما حتى يصير الوجه المضيء بتمامه
الينا وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما وفيها تنطبق الدايرتان مرة اخرى فنراه بدرا كاملا كدايرة تامة
ثم ان القمر بعد غاية البعد بينهما يتقارب من الجانب الآخر فيتقاطع الدايرتان مرة اخرى وينحرف عنا
شيء مستدق من الوجه المضيء فينقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضيء شيئا فشيئا حتى يرى منه شكل الهلال ايضا
في جانب المشرق ثم يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى القمر يوما واكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف
ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب الساتر لما يقرب منها فيمتنع القمر لهذه الاسباب من ابصاره
واما اذا كان بعده عنها في احد جانبيها بمقدار اثني عشر درجة فانه يرى عادة مستمرة وربما يرى باقل منها فان
ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة المقصد الثاني في خسوف
القمر وهو انه قد يكون القمر مقابلا للشمس لقرب العقدتين فيكون الارض في وافقه بينه وبين الشمس فيمنع الارض
ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلي ولان جرم الارض اصغر كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل الناشي من
الارض مخروطا قاعدته دايرة صغيرة على الارض وراسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل للجزء منه
حل فيه الشمس فان لم يكن للقمر في حال المقابلة عرض بان يكون في احدى العقدتين انخسف كله لانه اصغر من
الارض بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ويمكث فيه زمانا وان كان له عرض فان كان
ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دايرة الظل وهي الدايرة الحادثة على مخروط الظل من
توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدايرة خارجا الى ان يقطع المخروط لم ينخسف القمر بل ماس الظل من خارج
لكونه بين دايرتين وان كان ذلك العرض اقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع
القطرين اى تلاقيهما وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف
قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دايرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل
انخسف بتمامه ومكث بحسب توغله في الظل المقصد الثالث في كسوف الشمس فنقول
عند اجتماع القمر بالشمس في النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئي حجب بيننا وبين الشمس لوقوعه
على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب
ضوءها وهو الكسوف فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان يقع
كسوف بالقياس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها وذلك لانه
اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التي يوترها الشمس كلها فيحجب به عنا بتمامها وربما يكون الشمس وقت انكسافها في
حضيضها فلقربها منا يرى اكبر ويكون القمر في اوجه فلبعده عنا يرى اصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها
حلقة نور محيط بها وقد رويت اى الحلقة النورانية رؤيت على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته وان
كان للقمر في ذلك الاجتماع عرض مرئي فان كان ذلك العرض بقدر مجموع نصف قطريهما لم يكسفها وان كان اكبر

منها فبطل قوله الاولى وان كان اقل منها كسفها بقدر ذلك كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف
تشكلات القمرانه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها اي تلك الكرة تدور
على مركز نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيء الينا كما في حال المقابلة فبدر والمظلم كما في حال المقارنة
فمحاق وفيما بينهما تختلف قدر ما نراه من المضيء هلاليا ونصف دايرة واهليلجيا ويبطله اي يبطل قول ابن الهيثم
ما ذكرناه من امر الخسوف فان هذا الاحتمال يقتضي ان لا يخسف القمر اصلا والكسوف وقع هذا اللفظ في نسخة
الاصل ولذلك اخر المص كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخرا اذ لا وجه لصحته والاعتراض على ما
ذكروه بعد تسليم الاصول التي بنوا عليها ان نفي هذا الاحتمال الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر بما ذكر من الخسوف لا
ينفي جميع الاحتمالات العقلية في تلك التشكلات فلعل ثمه سببا آخر لاختلاف نور القمر بحالاته لم تذكره وما ذكرتموه لكنا
لا نعلمه كان يكون مثلا كوكب تحت فلك القمر فينخسف في بعض استقبالاته ثم ما ذكرتم من الخسوف والكسوف ودوام
نور باقي الكواكب يجوز ان يكون لخلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا
وخلقه اياه في باقي الكواكب دائما او استضائتها او لا استضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا بكواكب اخر مستورة
عنا لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون
باقي الكواكب وكيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعد منه وهو انه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة
غاير نيرة في انفسها بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب ذلك النور فيها كما في تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة
جدا **المقصد** الرابع في محو القمر المشاهد في صفحته وفيه آراء الاول قيل خيال لا حقيقة له قلنا فيختلف
الناظرون فيه لا محالة وقد اتفقوا كلهم في خيال واحد الثاني قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار
وغيرها قلنا فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده والحاذاة فيه لما ينطبع فيه الثالث هو السواد الكاين في الوجه الآخر قلنا
فلا يرى متوقعا الرابع هو بخار ان للقمر قلنا لا هو مماس للنار لانه مركوز في تدويره وهو في ثخن حامل فبينه وبين النار بعد
بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة ولا هو قابل للسخونة
عندكم فكيف يسخن بها اي بالنار حتى يتصاعد منه بخار الخامس هو جزء منه لا يقبل النور كساير اجزائه القابلة له قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة
الفلكيات اذ القمر مركب من اجزاء مختلفة الحقايق وبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس
هو جهة القمر فانه مصور بصورة انسان اي بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم قلنا فيتعطل بعض
الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضرر فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق
عن العينين وليس للقمر شيء من ذلك فيلزم التعطيل الواقع فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه السابع هو اجسام سماوية
مختلفة معه في تدويره غير قابلة للانارة بالتساوي حافظة لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل لكن لا يصلح للتعويل
المقصد الخامس في المجرة وهي الدائرة البيضاء المسماة عند العوام بسبيل التبانين قيل احتراق
حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان السالفة وانما يصح اذا كان الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق
وكان الفلك قابلا للتاثر والاحتراق وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف
والشتاء لقلة المدد في احدهما وكثرته في الآخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لا تتمايز حسا بل هي لشدة تكاثفها

وصوها صارت كانها لطخات سحابية قال الآمدي والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه
من الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل الفطن انه لا ثبت لهم اي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا يعول على ما
ينقلونه من اوائلهم ويعتمدونه وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها باوائل النظر ثم البعض
بالبعض يعتبر **القسم الثالث** في العناصر وفيه مقاصد تسعة عشر الاول المتاخرون من
الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحيان اي اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز
العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس حارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة
لمقعر الفلك ويابسة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان قيل الحس يشهد باليبوسة بمعنى عسر قبول
الاشكال وتركها والنار بخلافه لانها سهلة القبول للتشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرته انما هو فيما عندنا من
النيران وهي مغلوبة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم قلت ان النار البسيطة التي عند المحيط كذلك
وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا الاقتضاء هو خفته المضافة الى العنصرين
الاخرين وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع اي لو خلي وطبعه لاحس منه
بالكيفيتين وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة الى ساير العناصر وما يوجد في الهواء من البرد انما هو بمجاورة
الارض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز على معنى انه يقتضي انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه
في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه وهي الارض باردة يابسة ويحققهما الحس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون
فوق الارض وتحت الآخرين وهذا الذي ذكرناه هو ثقله المضاف الى العنصرين الاخرين وان كان خفيفا بالنسبة
الى الارض وحدها وهو الماء وهو بارد رطب بالطبع على ما مر من التقرير وطبيعته الجمود لان طبيعته البرد وانه يوجب جموده
لكن الشمس تذيبها قالوا وعلى الترتيب المذكور يكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء والهواء و
الارض متباعدة وما كان منها الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو الوضع المحكم الذي
عليه الوجود قال المص المناقشة لما ذكروه ان يقال لم لا يجوز ان يكون اربعة بل الحق احد الاقوال التي نذكرها
الآن اذ قيل هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انها هي النار لشدة بساطتها اذ لا جسم
اصرف طبيعة من النار ولان الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات ولانها تحيل الغير الى طبعها وحصلت
البواقي من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة الثاني هو الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات
ولا شك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات ويحصل من الهواء النار بالحرارة الملطفة فهي هواء لطفته
الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء يكاثف بكثافة متفاوتة الثالث هي الماء اذ قبوله للتحلل بالحرارة
والتكاثف بالبرودة محسوس فيحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض الرابع هي الارض وحصلت البواقي
بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس البخار المتوسط بين الاربعة في اللطافة والكثافة فبازدياد اللطافة
يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا وقيل ليست واحدة بل لا بد من التعدد فيها لان التركيب في الكائنات
يستدعي تعددا ما منه تركيبها فاثنان على ثلاثة اقوال الاول هما النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في
غاية الثقل والبرودة والهواء نار منفسرة والماء ارض متحللة بالمزج مع اجزاء نارية الثاني هما الماء والارض

لافتقار الكاينات الى الرطب لسهولة الانفعال وحصول الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث انها الارض
والهواء لمثل ذلك فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فاما الماء فهو هواء اشتد تكاثفه والنار
هواء اشتدت حرارته وقيل العناصر ثلثة هي الارض والماء والنار لافتقار الكاينات الى رطب ويابس والنار للحرارة المدبرة
وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم ان الثلثة هي ما عدا النار
وقيل اصول المركبات ليست اربعة او ما دونها على ما مر بل هي اجسام وفي كلام الآمدي جواهر صلبة غير متجزية لا نهاية
لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة
ولا يكفي في اثبات كون العناصر اربعة ابطال بعضها اي بعض هذه الاقوال المخالفة له بالحجة بل لا بد في اثباته من ابطال
الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقائل ان يقول
لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف فيما بينها لا في الصور المقومة والطبايع الجوهرية بل في الصفات
للفاعل المختار سلمنا انها اربعة لكن لا نم ما ذكرتم من احوالها بل نقول فلم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او
يكون كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت في الاحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالاثقل اسبق الى المركز
من الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الا يرى ان الاجسام الارضية المتشاركة
في اصل الثقل يتفاوت احوالها لتفاوتها في مراتب فبعضها يرسب في الماء الى التحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها
يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة لم تقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم واما السخونة التي
تحدث لبعض الاجسام بالنسبة الى النار كما عند الايراء والاحراق لا يقال الشهب دالة على وجوده لانا نقول جاز ان يكون
هناك هواء حار يقتضي استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت كرتها وان سلم وجود كرة النار ففي الدليل على
ان البسيط منها يصعب تسكنه حتى يثبت ثبوت النار وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف يتصور التجربة فيها واما
افناؤها الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه افناء للاجزاء المائية التي هي رطوبة
بمعنى البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهواء ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر فان قلت ذلك اي
افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك
اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه ينفي الرطوبة ويجفف الثوب المبلول وبالجملة فلا يمكن القطع بان افناء
الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفني في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء وعليكم الدليل الموجب للقطع به وكيف
يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف في نفسه بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نم ان الهواء
حار بل هو بارد بطبعه وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس المنعكسة اليه من الارض فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن
الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس اليه وهكذا كلما كان ازداد ارتفاعه قل حره وظهر برده حتى يصير زمهريرا في
غاية البرودة ثم قلتم ان ذلك البرد الشديد في الهواء ليس له بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الرشية المائية التي عادت الى برودتها
الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولا نم ايضا انه رطب فانكم اتفقتم على ان مخالطة الرطب لليابس يفيده استمساكا
عن التشتت والهواء ليس كذلك فان الاجزاء الترابية لا يستمسك بمخالطته ثم لا نم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان
باطن الماء بالاتحاد اولى من ظاهره وظاهر عند العاقل ان جموده ببرد الهواء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهواء و

الماء فانه بطبعه لا بارد ولا حار وكيف تجمعون بين قولكم بطبيعة الجمود مع القول برطوبته فان قلتم لانما فاه بالرطوبة
لانه سهل التشكل في نفسه اذ يكفي في ذوبانه الذي يظهر معه السهولة ادنى سبب من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة
الجوهرية قلنا هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لا سهولة وذوبانه المستلزم لها مستند الى امر خارج و
لئن نزلنا عن هذا المقال قلنا فلم قلتم ان ساير العناصر كالارض ليس كذلك اي قابلا للذوبان بادنى سبب من
الاسباب غاية ما في الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها او لم يقع اصلا لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل
على العدم فجاز ان يكون الارض رطبة **المقصد** الثاني زعموا ان الارض كرة اما في الطول
اي فيما بين المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض والتي لا عرض لها كلما كانت الى المغرب كان طلوع
الشمس وساير الكواكب عليها متاخرا بنسبة واحدة وكذا الى الغروب ولا يعقل ذلك التاخر في الطلوع والغروب
بتلك النسبة الا في الكرة واما قلنا بذلك التاخر لانا اذا رصدنا خسوفا بعينه في وقت من الليل وجدناه في بلد
مثلا آخر الليل ووجدناه في بلاد غربية عنها اي عن البلاد الاولى بمسافة معينة هي الف ميل قبله اي قبل آخر الليل
بساعة ووجدناه في بلاد اخرى غربية عنها اي عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني
بساعة والحاصل انه يوجد في هذه البلاد الاخرى قبل آخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اي طلوع
الشمس على النوبة متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله
بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض اي فيما بين الشمال والجنوب فلان السالك في الشمال كلما وغل فيه
ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت راسه ولذلك
يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفية عنه ويخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه والسالك الواغل
في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما اي بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق والشمال
يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما
بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا عنه بان
التضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها
كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والصحيح كما مر ان يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الى آخره ويحذف لفظ الخمس
والاعتراض على هذا الجواب ان يقال هب ان ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء اذ لا يتاتى فيه ذلك فان قيل اذا
كان الظاهر كريا فالباقي كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع الى البساطة واقتضائها الكرة الحقيقية ولا شك انه
يمنعها التضاريس وان لم يظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم مكتفون بالكرة
الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة
المقصد الثالث قالوا الماء ايضا كري لوجوه ثلثة الاول ان السائر في البحر يرى راس الجبل
قبل اسفله يعني انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله كانه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو
الا لستر تحدب الماء على هيئة حدبة الاستدارة له عن الرؤية لا يقال الماء شفاف لا لون له فلا يستره كالهواء لانا نقول
ذلك الذي ذكرتموه انما هو في الماء البسيط الصرف وهذا الماء الذي تركب لمخالطة اجزاء من الارضية ولذلك ملوحته فله لون

كما يرى المياه المرئية الوجه الثاني الماء المرمي الى فوق يعود كرياً وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جداً فان
قطراته يتشكل بشكل الكرة فدل ان طبيعته تقتضي الكرية واعلم ان ذلك اذا بين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه في مثله وذكر
ايضاً ان ذلك لطبعه لا لمصادفة الهواء اياه من جوانبه او بدحرجه في الطريق او بسبب آخر لا نعلمه ثم انهم اي المتمسكين بالوجه الثاني
وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء اين ما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المركز الطبيعي للماء وعليه بنوا
حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا المبنى عليه لا نعطيه اي لا يفيد الفرع الذي بنوه عليه لجواز ان يكون هناك
مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم في الارض من تقدم طلوع الكواكب
العطف الى ارتفاعه وظهور الكوكب واخفائه **المقصد** الرابع الارض في وسط الكل اي مركز حجمها
منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الارض يرى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولو لا انه اي
الثقيل المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان بعض الجوانب اقرب الى السماء فيرى الكواكب هناك اكبر وفي بعض الجوانب
ابعد منها فيرى الكواكب فيه اصغر ونقول نحن في رد ما ذكروه لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت
الموجب تضخم الجسم له اي لذلك القدر محسوساً وهو اي قدر الخروج مع كونه موجباً للتفاوت غير محسوس في الكواكب مقدار غير قليل
في نفسه بل هو كثير **المقصد** الخامس ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة
ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من الباصرة التي هي في حكم سطح الارض وان كانا يتقاطعان على تلك
النقطة ضرورة بزاوية حادة من جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك
الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر لكن موقعهما لا يتفاوت في الحس كان احدهما انطبق
على الآخر وصار موقعهما واحداً ولذلك اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر والخفي
من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الارض في حكم دائرتين منطبقتين مع ان
مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبله حتى يكون الظاهر اكبر ولا بعد
حتى يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر اما فلك القمر فللارض بل لنصف قطرها عنده قدر
محسوس لذلك يختلف في الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر
في تلك الدائرة وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر غير الموضع المرئي له فيها وهو ما ينتهي اليه الخط
الخارج من الباصرة مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس لاجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة
من الجانبين على ما تركناها لكنها معتبرة في الحس هنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع
بحسب زاوية التقاطع فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا التفاوت
يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان مبدؤه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه
اقرب الى الافق دائماً فموضعه الحقيقي فوق المرئي ابداً فلو فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد
الخطين واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت الراس لما عرفت ثم ان هذا
الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يقتضي اختلافاً في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرة تمر من قطب العالم
بالخطين المذكورين منها اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان بينهما اختلاف بين الطولين الحقيقي والمرئي

واذا اختلف القوسان الواقعتان فيما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين
الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدتان
في فيتحد النقطتان على فلك البروج ويكون في اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان
له اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله فاذا اعتبر اي القمر نازلاً والصواب ان يقال صاعداً بان يكون في الربع
الشرقي من وسط سماء الرؤية كان الطول المرئي زائداً على ما نزل في الصحيح ان يقال على الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج
الذي تقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزداد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة
الطول المرئي او ينقص ذلك القدر من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر صاعداً بل نازلاً
لكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية كان الامر بالعكس مما ذكر اي يزداد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص
من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي
اقرب الى الافق دائماً مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر فالثوابت
والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلاً وانما يستخرج بالحساب شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان الزهرة وعطارد
فانه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر **المقصد** السادس الارض ساكنة وقيل هاوية اي متحركة الى السفل ابداً
فلا يزال الارض تنزل في خلاء غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد والثقل الهابط وبطلانه بيان تناهي الابعاد التي يتصور حركة
الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وايضاً لو كانت هابطة لوجب ان يصغر اجرام الكواكب كل يوم في حسنا ولو فرض صاعدة
دائماً لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية وقيل انها دائرة متحركة على مركزها من المغرب
الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها الجمهور والحركة اليومية لا توجد على هذا التقدير وانما يتخيل بسبب حركة الارض
اذ يتبدل الوضع من الفلك بالقياس الينا دون اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها
فانها اذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا
بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا فيظن لذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون
متحركاً من المشرق الى المغرب بل ليس ثمة فلك اطلس حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذلك كراكب السفينة فانه
يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا تتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط متحركاً مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظنه
انه ساكن في مكانه اي ليس متحركاً اصلاً لا بالذات ولا بالعرض وكذلك يرى القمر سائراً الى الغيم حين يسير الغيم اليه وكذا غير
متحرك مع سكونه او ساكناً مع حركته من امور قد مثلها في غلط الحس وابطلوا ذلك اي تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا
القائل بوجوه ثلثة الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمى الى جهة
حركة الارض وهي المشرق ان لا يسبق موضعه الذي رمى منه بل يسبقه الارض وذلك ان الارض على ذلك التقدير يقطع في
ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها
عن الارض وينبغي للسهم اذا رمى الى خلاف جهة حركتها ان يمر عن الموضع الذي رمى منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة
الارض جميعاً واللازم باطل لاستواء المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الوجه الثاني الحجر يرمى الى فوق فيعود
الى موضعه الذي رمى منه راجعاً بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر يزول من مكانه الى جانب المغرب

بقدر حركة الارض في ذلك الزمان الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدا او هابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان يتبعها
الهواء المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما في الحركة كما يقولون بمتابعة الهواء للفلك فلا يلزم شئ من
ذلك فان السهم يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمى منه في الجانبين الا بحركة
نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه بل ينزل اليه وعمدتهم في بيان ذلك
وهو الوجه الثالث ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا يكون متحركة على
الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وهواى وجوده فيها مبني على ان ما لا ميل
له اصلا لا يتحرك قسرا والا كانت الحركة مع العايق الطبيعي كهي لا معه وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما
اشرنا اليه في مباحث الميل ثم لا نم منافيهما اي تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لامتناع من اجتماعهما
في الجملة والدرجة **المقصد** السابع ما يوازي من الارض معدل النهار اي الدايرة العظيمة
من سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية المحيطة المسمى خط الاستواء والافق تقطع المعدل وجميع المدارات
اليومية فيه بنصفين على قوايم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار هناك في جميع السنة متساويين
لتساوي قوسيهما الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس
في السرعة والبطؤ بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع الذي هو
تحت المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن لا على قوايم لانهما دايرتان عظيمتان ثم تمر احديهما بقطب الاخرى
فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في احد الاعتدالين في اول الحمل والميزان يتساوى الليل والنهار
ويقطع الافق هناك ساير المدارات اليومية بنصفين اي بقسمين مختلفين اعظمهما اي اعظم القسمين هو القطع
الذي يكون في جهة القطب الظاهر والاصغر الذي يكون في جهة القطب الخفي فالشمس في اي جانب كانت من
جانبي الشمال والجنوب كان نهارهم اي نهار الذين كانوا في ذلك الجانب الذي فيه الشمس اطول من ليلهم و
الى ان الآخر يكون الامر بالعكس فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت في الجنوب
كان ليل الشماليين اطول وفي خط الاستواء يكون الحركة اليومية دولابية اي منصفة عن يابة فالكوكب المتحرك
بها يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال او جنوب ويسمى افقه مستقيما وتسامت الشمس رؤس اهل البلاد التي
هي عليه اي على خط الاستواء في السنة مرتين وهي اي المسامتة مرتين عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان
مبدأهما الاعتدالان ويكون غاية بعده اي بعد رؤسهم عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاءان مبدأهما
الانقلابان وبين كل شتاء وصيف ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها
شهر ونصف وكذلك الحال في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس تسامت
رؤسهم مرتين وهي عند كونها في نقطتين من فلك البروج يساوي ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت
رؤسهم وكذا فصولهم ثمانية الا ان الفصول لا يكون متساوية لتساوي ميلهما في المرح وربما كانت النقطتان
قريبتين جدا من احد الانقلابين فيكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم وفي المواضع التي
الانقلابين تسامت رؤسهم في السنة مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متساوية وفيما جاوز ذلك لا تسامت

رؤسهم بل تقرب منها في احد الانقلابين وتبعد عنها في الآخر وفصولهم تلك الاربعة وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي
الظهور فيها لا تغرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي اي هذه الدورة في
حيث ما يكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدي الخفاء
فيها لا تطلع الشمس فيها دورة واحدة بل يكون من تها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار موضع
اخرى كما ذكره بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا تطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل
في اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا
واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يخرج عن ذلك وفي المواضع التي قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا
كان قطبها على سمت الرأس ينطبق المنطقة على الافق اذ يتحد قطبها وقطب الافق وهما عظيمتان على كرة واحدة
واذا مال القطب اي قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو المغرب ارتفع عن الافق نصف المنطقة الشرقي وانحط
عنه النصف الغربي دفعة واحدة اذ حال افتراق القطبين يتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع
التي يكون المدار الصيفي فيها ابدي الظهور والمدار الشتوي ابدي الخفاء هي بعينها المواضع التي يمر فيها قطب البروج
على سمت رؤسها وفي المواضع التي يجاوز هذه المواضع المذكورة ولم يصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة
يتوسطها الانقلاب الصيفي ابدي الظهور لا يغرب وقوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوي ابدي الخفاء لا يطلع
وبينهما من الجانبين قوسان اخريان يتوسطهما الاعتدالان احديهما وهي التي يتوسطها اول الميزان ان كان القطب
الظاهر شماليا والتي يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا يطلع مستقيمة وتغرب معوجة اي يطلع اوايل البروج
قبل اواخرها على الاستقامة وتغرب اواخرها قبل اوايلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اي تطلع معوجة
وتغرب مستقيمة وفي هذه المواضع الستة لفظ الثلثة ها هنا زايدة او اراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين
وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب يكون الحركة اليومية حمايلية ويسمى افقها مايلة وحيث يكون
قطب العالم على سمت الرأس وذلك موضعان معينان على وجه الارض ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ويكون
محوره اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه قائما على سطح الافق هناك يكون الحركة اليومية
فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الارض دايما والنصف
الآخر منها تحته دايما ولا يكون هناك للكواكب ولا لشئ من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل
بل بحركاتها الخاصة فيكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة
قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدتان متفاوتتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي اطول
من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر الا ان الشمس تدور بحركة الكل في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة
من الافق الذي هو المعدل الى ان يعود الى مثلها اي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة ويزداد الشمس ارتفاعا عن الافق
في ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بقدر الميل الكلي ويزداد انحطاطها عن غاية الارتفاع نحو الافق في ثلثة اشهر اخرى
ايضا حتى تغرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اي يزداد انحطاطها عن الافق في ثلثة اشهر الى غاية الانحطاط
التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلثة اشهر اخرى حتى تصل الى الافق **المقصد** الثامن سبب الصبح

كرة البخار بكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب
الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الا مقدار ثماني عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار الكثيف الواقع
في ذلك الجانب فيرى ذلك النور ويزداد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح والشفق مثله لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره
كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصويرهما على ما ينبغي فليطلب من موضع آخر والحمرة التي توجد في اول الشفق وآخر الصبح انما
هي لكثافة الابخرة في الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها اي تلك الزيادة في غلظ الابخرة بقدر ربع دور
الارض كما يظهر بالتخيل الصادق وتنقص تلك الزيادة اذا ارتفعت اي غير دائرة الافق شيئا فشيئا حتى يكون كثافة الابخرة
بقدر غلظ البخار كما بالنسبة الى سمت الرأس وقد ذكروا ان اعلاها اي كرة البخار المهندسون فوجدوها اي غلظها ستة عشر
فرسخا او سبعة عشر **المقصد** التاسع في الارض تلال او وهاد لاسباب خارجة ومعدات متلاحقة
لا بداية لها مستندة الى الاتصالات الفلكية التي لا تتناهى فسال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشفت
عن الماء التلال والمواضع العالية كجزيرة بارزة من وسط البحر معاشا للنباتات والحيوان الذي لا يمكن ان يعيش الا
باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا
فيه كسائر اجزائها ولم يذكر له سببا الا عناية الله تع بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك
الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا الذي ذكروه رجوع الى القادر المختار واسناد الفضل الى مجرد مشيته
فان اختصاص جزء من البسيط الذي هو الارض باستعداد دون جزء آخر منه مع استواء نسبة المعدات اليهما اي الى اجزائه
مما لا سبيل للعقل اليه في معرفة سببه واذا كان الشأن كذلك وهو انه لا بد في الآخرة من الرجوع الى الاسناد الى مشيته اليه
فمن اطرح هذه المؤنات التي تكلفوها ووفق للاستراح اليه واسند الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون
عن الحيرة التي ربما تؤدي الى الضلالة **المقصد** العاشر قالوا في سبب تكون الجبال ان الحجر السد
ينعقد الطين اللزج حجرا لحقيقة التجربة وما نرى من انموذج اي انموذج له في كيزان الفقاع ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار
وتواتر الرياح العواصف تحفر الاجزاء الرخوة ويظهر الحجر قليلا قليلا ويتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا
شامخا قال الامام الرازي الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل فيها طين لزج كثير
فتحجرت بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في
كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان ولا يخفى ان اختصاص بعض من اجزاء الارض
بالصلابة وبعض آخر منها بالرخاوة مع استواء النسبة اي نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التي زعموا انها المعدات
لها قطعي اي جزما لا يشوبه شبهة للمجاورة والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة يستدعي سببا مخصصا وعنده
اي عند هذا الاستدعاء يقف العقل وحيلة اي حيلة في ذلك الاختصاص الى سبب خارج هو الفاعل المختار فليت شعري لم لا
نفعل ذلك اول الامر فالمؤنة ثم لا يبعد ان يكون ذلك اي تكون الجبال ونظائره من اسباب تكونها بارادة الله تع عند من يقول
من المليين وغيرهم بالوسايط لا عندنا اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقية على رأينا **المقصد**
الحادي عشر العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اي خلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد ولبس صورة عنصر آخر وهو معنى
الكون فينقلب كل من الاربعة الى الآخر الذي هو احد الثلاثة الباقية فيكون الانقلابات اثني عشر لكن بعضها ينقلب الى

بعض آخر

بعض آخر بلا واسطة وهو كل عنصر شارك عنصرا آخر في كيفية واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع وخالفه
في كيفية اخرى منهما فينقلب الارض والماء كل منهما الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وان اختلفا في اليبوسة وذلك
كما يجعل بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة فانهم يحلون مياها جامدة ويجعلون فيها اجسادا
صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية وينقلب في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سيه كوه وهي قرية من بلخ من اعمالها
ومائها ينقلب حجرا مرمرا وعين غيرها من المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطة
لاشتراكهما في الرطوبة وان كانا متخالفين في الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو من حكم الشف في الثياب
المبلولة المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر كوز لا مسام له يوضع في الجمد فانه يحدث على ظاهره
حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة بينهما فانه يركبه قطرات ماء
منه وليس ذلك لكون الماء يسيل اليه بالترشح لانه لا يصعد اليه بالطبع اذ لو كان كذلك لكان باطن الطاس اولى به من
ظاهره وايضا الترشح على سبيل الصعاد انسب بالماء الحار وكذلك النار والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطة
لاشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا كما في كير الحدادين لالحاح النفخ مع سد المنافذ
ثم ينطفي النار فيصير هواء فهذه ست انقلابات بلا واسطة بين المشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيهما وبعضها
ينقلب الى بعض آخر بواسطة وهو حيث تخالفا في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه
لا ينقلب الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما نعم قد ينقلب هواء ثم نارا وان ينقلب كذلك الهواء الى النار وعليه فقس
انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضي ان ينقلب كل واحد من الارض
والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران
متجاورين كان الانقلاب بغير واسطة وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان
فلا بد من واسطتين وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية
وانما يعدها للصور المختلفة التي هي النارية والهوائية والمائية والارضية والكيفيات الاربع المتنافية فيها اعني
لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكلما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان ابرد و
اكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده اي يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها
بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لا نم تركب الاجسام من الهيولى والصورة ولا
نم الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة **المقصد**
الثاني عشر زعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي يتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة
والتركيب اخرى فالاول اما اذا اجلسنا مركبا في القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على
ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين فوقهما الحرارة ولا شك ان ثمة اي في ذلك المركب اجزاء هوائية
بها تخلخل الاجزاء الارضية والمائية التي فيه والا لكان ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة وكان لم يحصل
بالوثوق من العنصرين حجمه اذا ضم بعضه الى البعض كالذي كان للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه وكذا
انها اي الاركان المذكورة الموجودة في المركب مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه الطبيعي وذلك يوجب البعد

في المركب و عدم بقائه فلا بد فيه من جامع يعيده طبخا و نضجا يوجب حصول مزاج تستتبع لصورة نوعية مانعة من التفرق و ما هو
اي ذلك الجامع الذي يطبخ و ينضج الا الحرارة الشديدة القاهرة بالنار فلا بد من وجودها فيه قلت الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها
وتجمع المتماثلات كما تقدم الحرارة القاهرة بجزء لا تؤثر في الاجزاء الاخر الا مجاورة وله اي وللجوار سببها دوام و ذلك الجوار ايضا
لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع اي في حال بقاء المركب و ما يمنعه من التفرق ابتداء اي بلا واسطة
شيء فلا يحتاج في الى الجزء الناري و حرارة الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط
الرطب باليابس بعده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر و قد يقال الهواء حار فيجوز ان يكون الهواء منضجا و وجود
الاجزاء الهوائية في المركب مما لم يتحقق اذ يجوز ان يكون تحلل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها و كون تلك الاجزاء الباقية
بعد التحلل ماء او ترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة و الثاني و هو ظن التركيب انه
يكون من اجتماع الماء و الارض النبات و ذلك ظ و لا بد في النبات من هواء يتخلل بين اجزائه و من حرارة طابخة اذ لو فقد
احدهما او لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع كما اذا القينا البذر على موضع لا يصل اليه الهواء و حر الشمس او لا يكونان على ما ينبغي فانه يفسد
و لا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة و من النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه و منها يحصل الانسان
لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان و كذا يحصل منها بعض الحيوان الذي
غذاؤه منهما كالجوارح فالكل اي كل جميع المركبات حتى المعادن فانها في حكم النبات آيل اي راجع الى حصولها من العناصر
الاربعة و انت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على كون النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدوران و انه لا يفيد العلية
حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلم لا يجوز ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها بل يخلق مع انه توابا ه من العدم في تلك الحال
باجراء العادة

المقصد

الثالث عشر طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة و تحدد بها تماس
المقعر فلك القمر و تحته اي تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة و الاجزاء الهوائية الحارة سيما في هذه الطبقة
الادخنة المرتفعة يكون فيها الكواكب ذوات الاذناب و النيازك و ما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية و هي الهواء الصرف
الذي برد بمجاورة الارض و الماء و لم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة و المشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب و الرعد و البرق و
الصواعق فلا يكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية و هي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم الطبقة الترابية و هو الفه ارضيه و هوائية
ثم الطبقة الطينية و هي ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية الصرفة التي هي قريبة من المركز و لم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع
الارض كرة واحدة و في طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها

القسم الرابع

في المركبات التي لها مزاج و هي الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ما له مزاج و هو اي هذا الاكثر
تنقسم الى ما له نفس اما نباتية او حيوانية و الى ما لا نفس له و هو المعدنيات و فيه ثلثة فصول الفصل الاول في المزاج و فيه مقاصد
اي مقصدان الاول قالوا الصورة الجسمية اي الصورة الحالة في الجسم التي هي مبدأ الآثار و هي الصورة النوعية يفيض اولا في
مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن بالذات مادتها ثم مادة ما يجاورها و كذا الحال في ساير
الكيفيات و العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص و قرب
معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين و ابلغ من ذلك التفاعل الى ما يصل بمجرد المجاورة
ما كان اي التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي الغاية في المجاورة و المماسة انما تكون بالسطح و لا شك في انه كلما كان السطوح

اكثر

اكثر كانت المماسة بها اتم و ذلك اي تكثر السطوح انما هو بحسب تصغر الاجزاء و اذا تحققت ما صورناه لك فنقول العناصر
المختلفة الكيفية التي هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا و اختلطت اختلاطا تاما حتى
يحصل التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل منها في مادة الآخر فكسرت من سورة كيفيته المضادة لكيفيتها حتى ينقص
العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار فيزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار و يحصل له كيفية
حر اقل تستبرد بها من الكيفية الحاصلة بين محلها بالنسبة الى الحار و يستحر بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اي بين
الحرارة الصرفة و البرودة الصرفة فاذا نسبت الى احديهما عدت من الاخرى و كذلك ينقص العنصر الحار بفعل صورته من
برد العنصر البارد فيحصل له برد اقل مما كان كما قررناه فاذا اشتد التاثير من الجانبين حتى يحصل في جميع الاجزاء من العنصر
الحار و البارد كيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات
التي هي غاية الحر و غاية البرد اي هي واقعة بين هاتين الغايتين و حصل التشابه بينها اي بين الاجزاء المذكورة في نفس الامر
بان يكون اجزاء العنصر البارد موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب
ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله لا انها تلتجي و ره تخير منها كيفية متوسطة و ان كان كل واحد منها باقيا على صرافة
كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط و قس على ذلك حال الاجزاء الرطبة و اليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة
متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة يسمى مزاجا و ما قبل ذلك الاجتماع المؤدي الى
الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا و اختلاطا لا مزاجا فحد المزاج بناء على ما تقرر بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل
عناصر متصغرة الاجزاء المماسة بحيث يكسر صورة كل منها سورة كيفية الآخر قال الامام الرازي لا شبهة في ان
الشيء لا يوصف بكونه متشابها بالنفسه و انما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز
بحقيقته عن الآخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء
متساوية في النوع و هذا معنى تشابهها و قال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين
اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا و العلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان
موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما و هو محال و ان كان احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود
المكسور المغلوب كاسرا غالبا و هو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصور التي هي مبادي الكيفيات و اما المنكسر
فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد و التنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار
عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسايط و الاشكال عليه اي على ما قالوا من وجوه اربعة الاول
انا لا نم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بلا تماس كما تؤثر الشمس فيما يقابلها من الارض
بالتسخين و الاضاءة و لا تماس بينهما مع انها لا تؤثر بذلك في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما و المبصر ليس في
الباصرة قطعا مع انه لا يؤثر فيها و لا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل و الانفعال بين الاجسام لا يوجدان الا
بالتلاقي و التماس لا يقال المدعى نفي التفاعل بلا تجاور و تماس و فيما ذكرتم من صورة النقض لا تفاعل اذ الفعل
من جانب واحد فقط لان الشمس و ان افادت الارض سخونة و ضوءا لكنها لم تؤثر في الشمس اصلا و كذا المرئي اثر
في العين و لم يؤثر شيء فيه قطعا لانا نقول الغرض مما ذكرناه انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقات كما

نراه من جانب واحد وانه اي ما ذكرناه يفيد هذا القدر وهو يكفينا وفي المباحث المشرقية الصواب ان نترك
ههنا الاحتجاج ونعول على المشاهدة فنقال الكلام انما وقع في اجزاء الممزوج وهي لا محالة متلاقية ونشاهد ايضا ان
بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتأثر عنه الا بالتلاقي والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في آخر
من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا
الوجه الثالث لم قلتم ان ثمة صورا غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة اي متماثلة في
الحقيقة ويكون الاختلاف بينهما بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصور المقومة لها فلا يكون لها صور سوى
الكيفيات المتضادة فتكون هي الفاعلة لا امر مغاير لها فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف
دون الصور فان كون الشيء ماء او نارا لا تقبل ذلك اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام
صورها قلت مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثمة مرتبة معينة من تلك المراتب هي النارية
وما دون ذلك الى مرتبة اخرى معينة دون الاولى هوائية الوجه الثالث ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل
الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ الصورة انما يفعل اي يكسر كيفية غير مادتها بواسطة الكيفية
القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التأثير
فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب
المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسار
فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول الانكسار لاحق
ليس في ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن المحال ان يقال
للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماءين الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي
الكيفية دون الصورة فان قيل نحن نطلق عليها اي على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها ليست موجدة
للكيفية المنكسرة وانما ذلك اي الحاصل من الصورة اعداد المادة التي هي لقبول الكيفية المنكسرة واما الكيفية المنكسرة
المتوسطة فانها تفيض على المركب عن مفيض هو المبدأ الفياض المسمى عندهم بالعقل الفعال والمعد قد ينافي الاثر
الصادر من الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول في الطرف من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع
اجتماعهما وح نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم
تكن تقتضيها بالذات فان هذا اهون من المنافاة التي اشار في قوله والمعد قد ينافي الاثر بل ان جعل الكيفيات
انفسها معدة لمواد ما يضادها لم يلزم منه مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير
عائد الى ان المبدأ فاعل مختار فلا حاجة الى اعداد او موجب بالذات فيتوقف تأثيره على الاعداد وسنقيم
الادلة على انه فاعل مختار فيبطل القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ **تنبيه**
على مذهب في المزاج مخالف لما مر الاول انه تخلع صورة وتلبس صورة متوسطة يعني ان العناصر اذا امتزجت
وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يبقى لشيء منها صورته المخصوصة به وتلبس الكل
صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التي للبسايط بل تلبس صورة

نوعية للمركب اي ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقائل بأحد هذين
القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البسايط في المركبات
ذوات الامزجة ويرد عليه ان ما ذكره فساد وكون لا امتزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها ويبطله
ايضا ما حكيناه من حكاية القرع والانبيق لان اختلاف ما يظهر منه اي في المركب من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد
فيها اي في تلك الاجزاء يعني انا اذا وضعنا فيهما المركب كقطعة لحم مثلا تميل الى جسم مائي متقاطر والى كلس ارضي لا
يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان
الكل قاطرا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد دليل على اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما لم يقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسايط في المركبات والا
لم يحل اليها احترازا عن ان يقال انها تكونت بتأثير الحرارة لا انها كانت فيه فان قيل اذا كان جوهر البسايط باقيا
في المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مغمورة في اجزائها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع
اجزائه فيكون للنارية التي عرضها فتور في المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك فلتجز في النار الصرفة المنفردة
عن اخواتها ان تحدث لها الكيفية المتوسطة اي الحرارة المفترة فتصير لحما فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة في وجود
الصور النوعية التي للمركبات قلت المزاج اي التركيب شرط فيه اي ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المفترة كافيا في
حصول تلك الصور النوعية بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسايط
صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فلم لا يجوز ان ينتهي كيفية كل واحد منها
حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورها ويحدث فيها الصورة المزاجية ولا مخلص لكم ايضا سوى ما ذكرنا
من اشتراط التركيب المذهب الثاني وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه القول
بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وبجميع اجزائها فيحس بها متى ردا والا فلا يحس فان القائل بالخليط يزعم ان في
الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهي متصورة مختلطة جدا فاذا اجتمع
اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء اذا تسخن لم
يستحل في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة
بل نفذت في الماء من خارج فهؤلاء اصحاب النشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران
الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج بالاستحالة الى الاركان كما
عرفت واما على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثير بل يكون ههنا **المقصد** الثاني في اقسام
المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسايط العنصرية لا يخلو عن اثنتين منها كما مر وهي متضادة
فتقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج فالمقادير منها اي من الكيفيات الاربع التي حصلت في المركب
ان كانت متساوية بحسب احجام محالها متفاوتة في انفسها بحسب الشدة والضعف حتى تحصل منها كيفية عديمة الميل الى
الطرفين المتضادين فيكون في حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي البسايط كما وكيفا

وذلک لان امتناع وجوده کما ذهبوا الیه مبنی علی تساوی میول البسایط ولابد فیه من تساوی کمیاتها لان الغالب فی الکم
شانه ان یکون غالبا فی المیل ولیس هذا وحده کافیا فی ذلک التساوی لان المیول قد تختلف باختلاف الکیفیات
مع الاتحاد فی الحجم کما فی الماء المغلی بالنار والمبرد بالثلج فان میل الثانی بسبب الکثافة والثقل اللازمین من التبرید اشد
واقوی من میل الاول وربما یکتفی فیه باعتبار تساوی الکیفیات وحدها فی قوتها وضعفها لان ذلک هو الموجب
لتوسط الکیفیة الحادثة من تفاعلها فی حاق الوسط بینها قالوا وانه لا یوجد فی الخارج اذ اجزاؤه متساویة فی المیل
الی احیازها متفاوتة فلا یقسر بعضها بعضا علی الاجتماع لامتناع ان یغلب بعض من الامور المتساویة المتقاومة
بعضا آخر منها وطبایعها داعیة الی الافتراق بالتوجه الی احیازها الطبیعیة المختلفة فیحصل الافتراق قبل حصول الفعل
والانفعال فانه حادث یستدعی مدة معتدا بها لانه حرکة من کیفیة الی اخری بعیدة عنها بخلاف الافتراق الذی
بکیفیة انی حرکة مع کونه موجودا فی کل آن من زمانها فلا یحصل بینها مزاج لتوقفه علی حصول تلک الحرکة وحدوثه عند انقطاعها
والجواب انه ربما یقع الاجزاء لاسباب خارجیة بحیث یکون المایلة الی العلو کالنار والهواء فی جهة السفل وبالعکس ای
ویقع الاجزاء المایلة الی السفل کالارض والماء فی جهة العلو فیمانع الاجزاء ویقاوم لتساوی قواها فی المیول ویبقی مجموعة
فیحصل المزاج بتفاعلها ثم یتغیر وجود ذلک المعتدل ولا یکون باقیا مستمرا اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه علی بعض
واما الامتناع فلا کیف وبقاء الاجتماع قد یکون لمنفصل کاصل الاجتماع الذی لابد له من مقتض سوی الاجزاء اذا
الاجتماع غیر مختص بغلبة عنصر وهو ظاهر ثم قالوا وما لیس معتدلا حقیقیا ان غلب علیه من الاجزاء فی الکمیة ومن الکیفیات
فی الشدة ما ینبغی له ویلیق به فی خواصه وآثاره کالحرارة الغالبة فی الاسد للشجاعة والبرودة الغالبة فی الارنب
للجبن فهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود ولیس مشتقا من التعادل الذی هو التساوی بل من العدل فی القسمة علی ما
قد یوفر علی الممتزج من العناصر القسط اللایق به فی مزاجه والا ای وان لم یغلب علیه ذلک بل غلب ما لا ینبغی فغیر المعتدل
وکل من القسمین ای المعتدل الطبی وغیره ینقسم الی ثمانیة اقسام فالمعتدل لانه قد یعتبر بالنسبة الی امور اربعة النوع والصنف
والشخص والعضو ویعتبر کل من هذه الاربعة بالنسبة الی الداخل تارة والی الخارج اخری فلکل نوع من المرکبات
مزاج لا یمکن ان یوجد صورة النوعیة الا معه ولیس ذلک المزاج علی حد واحد لا یتعداه والا لکان جمیع افراد النوع الواحد
کالانسان مثلا متوافقة فی المزاج وما یتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فیما بین الحرارة والبرودة وبین الرطوبة والیبوسة
ذو طرفین افراط وتفریط اذا خرج عنه لم یکن ذلک النوع فهو اعتداله النوعی والیق الامزجة بالنسبة الی الانواع
الخارجة عنه فالمزاج الحاصل للبدن من ابدان الناس هو اللایق به من حیث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار
وغیرهما وذلک لانه المناسب للآثار المطلوبة منه حتی اذا خرج الی شیء من هذه الامزجة مات ولکل نوع ایضا
مزاج واقع فیما بین ذلک العرض ای یکون فی حاق الوسط فیما بین طرفی المزاج العریض النوعی هو الیق الامزجة
الواقعة فی ذلک العرض وبه یکون حاله فیما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به اجود ما یتصور منه وذلک اعتداله
النوعی بالنسبة الی ما یدخل فیه من صنف او شخص فالاعتدال النوعی المقیس الی الخارج یحتاج الیه النوع فی وجوده
ویکون حاصلا لکل فرد من افراده علی تفاوت مراتبه والمقیس الی الداخل یحتاج الیه النوع فی اجودیته وکمالاته ولا
یکون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلک النوع ولا یکون ذلک ایضا حاصلا له الا فی اعدل حالاته

وعلیه

وعلیه ای علی ما ذکرنا من حال الاعتدال النوعی قس البتة البواقی فالاعتدال الصنفی بالقیاس الی الخارج هو الذی
یکون لایقا بصنف من نوع مقیسا الی امزجة سایر اصنافه وله عرض ذو طرفین هو اقل من العرض النوعی اذ هو بعض
منه واذا خرج عنه لم یکن ذلک الصنف وبالقیاس الی الداخل هو المزاج الواقع فی حاق وسط هذا العرض وهو الیق
الامزجة الواقعة فیما بین طرفیه بالصنف اذ به یکون حاله اجود فیما خلق لاجله ولا یکون حاصلا الا لاعدل شخص منه
فی اعدل حالاته سواء کان هذا الصنف اعدل الاصناف ولا والاعتدال الشخصی بالنسبة الی الخارج هو الذی یحتاج
الیه الشخص فی بقائه موجودا سلیما وهو اللایق به مقیسا الی امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ایضا عرض هو بعض
من العرض الصنفی وبالنسبة الی الداخل هو الذی یکون به الشخص علی افضل حالاته والاعتدال العضوی مقیسا الی الخارج
ما یتعلق به وجود العضو سالما وهو اللایق به دون امزجة سایر الاعضاء وله ایضا عرض الا انه لیس بعضا من عرض
الشخص ومقیسا الی الداخل هو الذی ینبغی للعضو حتی یکون علی احسن احواله واکمل ازمانه واما غیر المعتدل فلانه اما ان یکون
خارجا عما ینبغی فی کیفیة واحدة ویسمی البسیط وهو اربعة حار وبارد ورطب ویابس او یکون خارجا عنه فی کیفیتین غیر
متضادتین ویسمی المرکب وهو ایضا اربعة حار رطب وحار یابس وبارد رطب وبارد یابس واما الی الحار والبارد مثلا و
الرطب الیابس ای خروج المرکب عما هو حقه فی کیفیتین متضادتین او اجتماع ثلاث او اربع من تلک الکیفیات
فلا یتصور اذ یلزم اجتماع المتضادین لا یقال اذا کان بحیث للمرکب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد اثنی عشر
حارة وستة باردة فهو اخرج عما ینبغی وابرد منه وقس علی ذلک الاجزاء الرطبة والیابسة والازدواجات العقلیة
لانا نقول الاعتبار فیما لیس معتدلا طبیا انما هو بالکیفیة المتوسطة ومیلها الی احد الطرفین المتضادین وذلک ای میلها
لا یکون الا الی طرف واحد منهما ضرورة ای اذا مالت الکیفیة المتوسطة عما ینبغی فاما ان یمیل عنه الی جانب الحرارة
فقط او الی جانب البرودة فقط اذ میلانها الیهما معا محال بدیهة وکذا الی الرطوبة والیبوسة واما الاجزاء
فلا عبرة فیما نحن فیه بعددها ومقدارها بل بمراده علی النسبة بینهما واذا کانت الاجزاء الحارة ضعف الباردة مثلا
عددا کان المزاج واحدا فاذا فرض ان الاعتدال الطبی مبنی علی هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا کانت عشرة
والباردة خمسة کان المرکب معتدلا وکذا اذا کانت الحارة عشرین والباردة عشرة الی غیر ذلک من الاعداد
التی توجد فیها هذه النسبة وما قیل من ان المعتدل هو الذی توفر علیه قسطه الذی ینبغی له من العناصر بکمیاتها و
کیفیاتها معناه رعایة النسبة بین کمیاتها فی العدد وکیفیاتها فی القوة والضعف وبه بطل ما توهمه الکاتبی من ان
الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ینحصر فی ثمانیة ثم انه ادعی ان الاولی اذا قیس الی الاعتدال الحقیقی انحصر اقسام
فی الثمانیة وفیه ایضا بحث لان الحقیقی اعتبر فیه تساوی الکمیات والکیفیات معا علی ما عرفت فالخارج عنه
فی الکیفیة وحدها ثمانیة وبقی هناک اقسام اخر بحسب الکمیة وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اکتفی فی المعتدل الحقیقی باعتبار
التساوی فی الکیفیات فقط انحصر ما یقابله فی ثمانیة ایضا **تنبیه** اتفقوا علی ان اعدل انواع
المرکبات ای اقربها بحسب المزاج الی الاعتدال الحقیقی نوع الانسان لان النفس الانسانیة اشرف واکمل ولا
بخل فی افاضة المبدا بل هی بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوی فیکون
الی الاعتدال الحقیقی اقرب ثم اختلفوا فی اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سینا اعدل اصنافه

سكان خط الاستواء تتشابه احوالهم في الحر والبرد وذلك تساوي ليلهم ونهارهم ابدا فيكسر كل واحد من هاتين
الكيفيتين الحاصلتين منها بالاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به حال اجتيازها عن احدى
الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا يشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت
رؤسهم الا بمقدار الكلي فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم يعرض هناك
اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن لونا
واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات البدنية والنفسية يتبع المزاج واعتدال
فيكون مزاجهم اعدل وعلى ما ذكرته تابع للاعتدال بمعنى انه هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه
وليس هذا الجواب بشيء لان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج مولاه اكثر توفرا الى ما ينبغي
للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل لا محالة ثم قال الامام انا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي من يكون
صيفهم كشتاء خط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الرأس ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء يكون
غاية الحر فما ظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانه من اهل الزنج
والحبشة وشدة جعود شعورهم والجواب ان ذلك الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث
الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون بواسطة اوضاع واحوال ارضية فانها تؤثر في التسخين والتبريد بانواع الاول
المنخفض من الارض احر من المرتفع لانعكاس الاشعة وقد هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثاني الجبل المجاور
للبلد قد يعين الشعاع بعكسه كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنعه كما اذا كان في جانب
المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال الحر والبرد الثالث البحر فان مجاورته ترطب لطفها
ثم قد تسخن البحر لصقالته وانعكاس الاشعة منه وقد يبرد اذا كان شماليا اذ يكتسب الشمال منه بردا الرابع التربة
فالسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد الخامس الرياح فالشمال يبرد لمرورها على
بارد فيها ثلوج ومياه منجمدة ويجفف ايضا ليبوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب الا لطها
الابخرة الكثيرة والجنوب تسخن وترطب بعكس ما مر والقبول والدبور بين بين السادس مجاورة الآجام والاشجار
والمباقل وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء تأثيرا يناسبها السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة من اجتماع
كواكب فيه يقتضي سخونتها او برودتها والاوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب
بسمت اشباهها وذكر في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدراري
في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما يسامته من الرؤس او يقرب
واذا كان ذلك الذي ذكرناه محتملا بطل الاستدلال لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب
لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن
الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل ان يوجد في بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم
الرابع بعض هذه الامور اي بعض الاوضاع الارضية اما مفردة او مركبة بما يوافي مزاجا صيفيا هو اعدل من
الاثنين اعني مزاجي سكان الاستواء والاقليم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل

الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله وتوقفت على ما تقرر اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص
من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي للسبابة
ولذلك حكم جلدة انملة السبابة او جلدة الانامل طبعا في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون متساوي الميل
الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يخفى على الفطن ان شيئا من ذلك الذي ذكروه من حال الجلد غير تقتضي اذ لا دلالة
قاطعة عليه وحديث الحكم اقناعي واعلم ان كلا من الامزجة التسعة الخارجة عن الاعتدال قد يكون بالذات
بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا
عليه البلغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء فيخرجه الى الحرارة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا بمجاورة
خلط نافذ فيه بل باسباب خارجة اوجبت ذلك كالبرد بالثلج والتسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منها جبليا خلق
البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله في جبلته **الفصل** الثاني فيما لا نفس له من المركبات
المزاجية ويسمى المعادن وينقسم الى منطرقة اي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين وينفع
الى عمقها فينبسط وغير منطرقة اي لا يقبل ذلك القسم الاول المنطرقة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص
والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة
فان الزيبق لجاريه اي مائية صافية جدا خالطها ادخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح
الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا باشكال ما يحويه ومثاله قطرات الماء
الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حافظ للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها
في جوف التراب واذا التقى قطرتان منها فربما يخرق الغلافان ويصير الماءان في غلاف واحد وبياض الزيبق
لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمرت بمائية بحارية تخمرا شديدا بالحر حتى حصل لها
دهنية ثم انعقدت بالبرد وتختلف هذه السبعة باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين
وتم الطبخ اي انطباخ الزيبق بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فالحاصل الفضة وان
كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو اي الحاصل الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة
لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني فكانه ذهب فج اي ني لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق صافيا
والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اي الزيبق النقي والكبريت الردي غير جيدي المخالطة فالرصاص
وان كانا معا رديين فان قوي التركيب بينهما والالتيام فهو الحديد والا اي وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما
فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت
ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى
غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكون اي تكون الاجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا
مرجع فيه الى الحدس والتخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المنطرقات انها عند الذوبان
تكون مثل الزيبق اما الرصاص فقط واما غيره فلانه عند الذوب زيبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يعلق
بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق

بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية وان سلم تكونها
منها وانه على هذا الوجه فتكونها من غيرهما او منهما على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون
لهم في الاجساد السبعة والارواح التي يعيد الصورة الذهبية والفضية تقلن فانهم لا يقتصرون على اختلاط
الكبريت في الزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة على شيء مما ذكروه كما مر وارد القسم الثاني غير المنطرقة
من المعادن وعدم انطراقها اما للين وفرط الرطوبة كالزيبق ولا وفي اما ان ينحل بالرطوبات كالاملاح
والزاجات او لا ينحل كالطلق والزرنيخ وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وهي اما
ان يكون منطرقا وهو الاجساد السبعة او غير منطرقة اما لغاية رطوبة كالزيبق او لغاية يبوسة كالياقوت
ونظايره واما ضعيفة التركيب فاما ان ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب
او لا ينحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة مشتركة في انها
اجسام ذائبة صابرة ومنطرقة فالذائب غيرها عن الاكلاس والاحجار التي لا يذوب والصابر عما يذوب
ويتبخر كالشمع والقير والمنطرق عما ليس بمنطرق كالزجاج والاينا فان قيل الحديد لا يذوب ان كان يلين قلنا
يمكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس
الى ما سوى الذهب

الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام

المقدمة في تعريف النفس وهي ثلث الاولى النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يغتذي وينمو فالكمال
جنس يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا ومنوعا كالصورة السريرية
فانها كمال اول للخشب السريري لا يتم السرير في ذاته الا بها واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض
لا يكمل في صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا وبالاول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه
كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذواتها
وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات اي منوعها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي اي يخرج صور الاجسام الصناعية كالسرير
والكرسي فان صورهما لا يسمى نفسا وبالآلي يخرج العناصر اي صورها اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات
وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه على انه صفة لكمال اول اي كمال ذو آلة ويجوز جره على انه صفة لجسم
اي جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان
يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هي القوى وبتوسطها الاعضاء
ومنهم من جعل طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع البشر
كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتاخرين
الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى
التي هي مبادي الآثار وقد لا يكون كالشكلات الصناعية وبالحيثية يخرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين
فان قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اولا للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية
المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية الثانية النفس الحيوانية

وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة الثالثة النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث
يعقل الكليات ويستنبط بالرأي وفوايد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفت كل واحد من
النفوس الثلاث على حدة وان اردنا تعريف النفس مطلقا بحيث يتناول الجميع ما ذكرنا قلنا النفس كمال اول لجسم
طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأي فان هذا الترديد راجع الى
اقسام المعرف ومتناول اياها والتحقيق انه يجب ان يحمل تعريفات ثلثة لتلك الاقسام مع وجازة في العبارة وقد يعبر عنها
اي عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو من حيث انه ذو حيوة بالقوة فيقال النفس كمال
اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فقيد الآلي احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية
لاجسام طبيعية لكنها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على رأي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا
واما على رأي من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة الآلات
لها فلا يخرج به فاحتيج الى القيد الاخير ليخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية
لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة كالحركة الارادية
مثلا دايما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد يكون بالقوة اذ ليس الحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك
والحركة دايما بل قد يكون كل واحدة من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات
والاستنباط بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذي حيوة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحيوة
ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفعل دايما وفسرها الامام الرازي بقوله اي من شانه ان يحيى بالنشو والتغذي
بالغذاء وربما يحيى بالاحساس والحركة

تنبيهات

على فوايد يحقق بها المرام في هذا المقام الاول انا
نشاهد اجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس تلك الصدور
عنها للجسمية المشتركة بين الاجسام كلها للتخلف اي تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها في الجسمية فهي اي تلك
الآثار لمباد في تلك الاجسام غير جسميتها وليس هذه المبادي اجساما والا عاد الكلام فيها بل هي قوى متعلقة بالاجسام وتسمى
نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار المذكورة قوة وبالقياس الى المادة
التي تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس التي بها يحصل ويكمل كمال وتعريفها اي النفس بالكمال اولى من الصورة اذ
الصورة هي المنطبعة الحالة في المادة والنفس الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلا يسمى ولها اسم الصورة الا مجازا
من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها لكنها مع تجردها في ذاتها كمال للبدن كما ان الملك كمال
للمدينة باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها ولانه اي الكمال مقيس الى النوع وهو اي النوع اقرب الى طبيعة الجنس
المحمول عليهما من المادة التي يقاس اليها الصورة اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه
اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب كيف اي كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى والمادة يتضمنها النوع من غير عكس
فما ذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ لا دلالة له على النوع فالدلالة
الاولى اكمل من الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال اولى من القوة لانها لقوة الانفعال ولقوة الفعل ليست بمعنى واحد
ان لفظ القوة يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال والنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة

التحريك وهي معلية وليس اعتبار احديهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه
يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها اى للنفس من حيث هي مبدأ الآثار وهو بعض جهاتها اى جهات
هذا المعرف فعرفه من هذه الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث تتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها فعرفه من جميع جهاتها
ولا ريب في ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها **التنبيه** الثاني النفس في بعض الاشياء كالانسان
قد يتجرد عن البدن بان يكون مجردة عن حالة فهو كمال لانسان ولا اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر
عنه لم يسم ولا اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها حينئذ هو العقل وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار
تعلقه واضافته الى غيره اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان ناخذ فيه المضاف اليه وهي اى الامور المضاف
اليها وان لم تكن ذاتية لها اى للاشياء التي اريد تعريفها في جوهرها فهي ذاتية لها من جهة التسمية وتوضيحه ما في المباحث المشرقية
من ان الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم بحسبه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن
وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها
بما هي مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود
التنبيه الثالث هذا الحد الذي ذكروه للنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لان افعالها ان لم تكن
بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلي وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه
بقيد ذي حيوة بالقوة على ما مر وكذا لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول لما عرفت انا اعطيناها
اسم النفس من حيث تختلف افعالها والنفوس الفلكية ليست كذلك فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد والاختلاف
المشاهد فيها مستنده الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة ولا نعلم رسما يتناولها اى يتناول النفوس
الثلث معا اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدأ للافعال اى ما يصدر عنه فعل كان كل
قوة كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل خرجت النفس النباتية والحاصل ان الاكتفاء
بصدور الفعل يبطل الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا
رسم صحيح يتناول النفوس الثلث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا
وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه
نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ الافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ الافاعيل
مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدأ الافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة
بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها **القسم** الاول في النفس النباتية سلك في
ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقي من الادنى الى الاعلى فقدم النفس النباتية وقواها يسمى طبيعة بناء على
ان الطبيعة يطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى يشترك فيها النباتات والحيوانات كلها وهي اربع مخدومة لان لها
اخرى خادمة لها منها اى من الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته وهي اى القوة المحتاج اليها
لاجل الشخص الغاذية والنامية والقياس يقتضي النمائية لانه روعي المزاوجة فاسند الفعل الى السبب فالغاذية التي لا بد منها
في بقاء الشخص مدة حيوته تشبه الغذاء بالمغتذى اى تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي يغذوه بدل ما يتحلل عنه فيتم فعلها

بامور ثلثة

بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به عند عدم الغذاء في نفسه
او لضعف الجاذبة الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه بالفعل وقد يختل به كما في
الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه منبث عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها
به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق وقد ثبت وقوفها اى وقوف الغاذية عن فعلها
وضرورة الموت ح لفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية في آثارها كما تقدم وفي بعض النسخ وقد ثبت وقوفها
بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة
الغريزية ينتقص بعد سن الوقوف وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية
يتعاضد في تحليلها حتى تحلل بالكلية فيغلب اليبوسة الرطوبة الغريزية وتنطفي الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند
انتفاء الدهن وغلبة الماء وتحل الموت والنامية التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله تداخل الغذاء بين الاجزاء
المنضمة اليها فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية اى تزيد في تلك الاقطار بنسبة يقتضيها طبع ذلك الشخص الذي له تلك
القوة الى غاية ما هي غاية النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها لا كالورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن
المجرى الطبيعي والسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا في قطرين و
من انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظايره وذلك اى بيان وقوف النامية انه لما
كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الاول رطب في الغاية فيتأتى نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة ثم يجف يسيرا
يسيرا ويتعسر النفوذ قليلا قليلا ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت الاعضاء جفافا كاملا لم يقبل
ذلك التمدد فلم يتيسر نفوذ الغذاء فيها فوقفت النامية عن فعلها ضرورة وهل تبطل ح بالكلية او تبقى ذاتها فيه
تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما يتقوم به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء او
نقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء مخالفة الماهية فان غاذية العظم تحيل الغذاء الى
ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وساير الاعضاء فلو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها ومنها اى ومن الاربع المخدومة
اثنتان تحتاج اليهما لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاوليين ايضا بتوسط الشخص وهما المولدة والمصورة
فالمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اى لمثل ذلك الشخص الذي فضلت منه الاجزاء
وهي في كل البدن كما ذهب اليه ابقراط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم
مثله وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة
لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون ان المولدة نوعان نوع
يولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني اى الكيفيات المزاجية لان اجزاءه مختلفة الامزجة
فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص العصب مزاجا خاصا وكذا العظم والشريان وغيرهما وذلك من مني متشابه
الاجزاء او متشابه الامتزاج والمصورة وهي توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء اى الاجزاء
المنوية الحقيقة والاستعدادات التي في المني الصور والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل بعد ما
كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظ والنامية ايضا

وذلك بان يعظم الاعضاء ويوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المنى الا بعد عظم الاعضاء
وهذه الاربع تخدمها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية التى هى خادمة للنامية مع كونهما
خادمتين للباقيتين كما مر الاولى الجاذبة وهى التى تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها وجوه خمسة الاول
حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا لامتنع تحركه الى جهة العلو بل كان يجب ان يتحرك الى السفل دائما لكونه
ثقيلا والى بطء اذ قد يزدرد اى يبتلع المنكس الغذاء ابتلاعا تاما وتكون حركته الى علو ولا ارادية اما من الغذاء
فاذ لا شعور له فلا يتصور منه ارادة واما من المغتذى فانه قد ينقلب الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا
ارادة من المغتذى بل قد يريد الانسان منعه ليمضغه فيغلبه الغذاء وينجذب الى داخل فوجب ان يكون قسريه فلا
من قاسر وهو اما دفع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو ان
يجذب المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب الوجه الثانى انه متى تغذى الانسان غذاء ثم تناول بعده شيئا حلوا
واستعمل القى وجد آخر ما يخرج بالقى الحلو وليس ذلك الا لجذب المعدة له اى للحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه
طبعا واذا تناول الانسان دواء مرا كريها فالمرئ والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدردانه الا بعسر وربما
اندفع بالقى بلا اختياره الوجه الثالث قد يصعد المعدة لجذب الغذاء فى بعض الحيوان القصير المرئ كالتمساح
يخرج عند الاغتذاء بحيث يلاقى فمه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى انجذاب الغذاء فدل هذه الوجوه الثلاثة
على ان فى المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعيد انقطاع الطمث عن قريب داخلا عن الفضول يشتد شوقه الى
المنى حتى يجذب كانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة الدم الى داخلها وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المنى
فيثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة فى الرحم الوجه الخامس الدم يكون فى الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث اعنى البلغم
والصفراء والسوداء ثم يتمايز تلك الامور المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان فى
كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة به لامتنع ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على نهج دايما او اكثريا
وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة فى جملة الاعضاء الثانية من الاربع الخادمة الهاضمة وهى تعد الغذاء
لان يصير جزءا بالفعل من العضو فهى غير الغاذية اعنى مصيرها اى اعنى القوة التى تقتضى صيرورة الاغذية جزءا
بالفعل من الاعضاء وفى كليات القانون واما الهاضمة فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة
الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازى بعد الكلام
نص فى ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التى منها الهاضمة
فلنتكلم فى الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها
بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد
للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينقص استعداد المادة للصورة الدموية
ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان يزول عنها الاولى ويحدث فيها الاخرى فههنا حالتان
احديهما سابقة وهى تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهى حصول هذه الصورة فالحالة
الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهى اى الهضم الذى هو فعل الهاضمة

استحالات

استحالات ما وافقه بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التى هى كون ما اى حصول الصورة العضوية
ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المصنف بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه
وتقريره على ما فى المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محرك للغذاء فى الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو
وكل ما حرك شيئا الى شئ آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة
اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك
شيئا الى شئ كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلى هو حصول ذلك الشئ وقد اعترف
ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة
موجودة موصلة ومحال ان يكون نفس العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضى انه لما كان
المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهى الغاذية لا غير
واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله كيف والمراد بالقوى هنا المعدة للمادة لفيضان الصورة عليها والمفيض لها
هو واهب الصور والقوة الهاضمة هى المفيدة بطبخها ونضجها للاستعدادات المختلفة بالقوة اى الشدة و
الضعف التى من جملتها ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وتلك القوة المفيدة لهذه الاستعدادات
مغنية عن قوة اخرى فى الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية
فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس فى شئ من كتبه الغاذية سوى هذه الاربع التى
سميناها الخوادم وقال ابن سينا بل المسيحى على ما فى المباحث المشرقية الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها
والاظهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث قال فى باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية
اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهى التى تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة واعلم
ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذى والثانى غير صالح له وان الهاضمة كما تعد الغذاء
الصالح للجزئية على ما مر تعد الفضل الذى لا يصلح للتشبيه منه اى من الغذاء للدفع بترقيق الغليظ حتى يندفع وتغليظ
الرقيق فانه قد يتشربه جرم العضو لرقته فلا يندفع تلك الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يتشربه العضو واندفع
بالكلية وتقطيع اللزج فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة اما بذاتها كما
فى الجوارح مثل البازى فان حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفى الحية فانها ربما تاكل
التراب وتجعله كيلوسا من غير استعانة بماء وفى الجمل فانه ياكل اياما نباتا يابسا ولا يشرب ماء او بمخالطة رطوبة
مائية كما فى الآدمى واكثر الحيوانات ثم للهضم الذى هو فعل الهاضمة مراتب اربع الاولى فى المعدة بان يجعل
الغذاء كيلوسا وهو جوهر كالكشك الثخين فى بياضه وقوامه وهذه المرتبة يبتدئ فى الفم لاتصال سطحه بسطح
المعدة حتى كانهما سطح واحد على طريقة سطح الباطن من القرع الذى له عنق طويل وراس مدور ولذلك يفعل الحنطة
الممضوغة فى انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها
بالمضغ المرتبة الثانية فى الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه
من المعدة ومن منافذ ومن تلك الامعاء التى اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد بطريق ماساريقا

وهي عروق دقاق صلبة ضيقة لحا ويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء كالمصفيات قالوا واذا
ابتدأ الى ما ساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة
فتشعب طرفه الخارجي يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الآخر يتصغر ويتضائل ويدق جدا
في الانشعاب والانقسام وينفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس
فيها صار بكل الكبد ملاقيا لكله فينطبخ فيها اي في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا ويتميز الاخلاط الاربعة المتولدة
هناك بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه اي ما كان من اجزائه لطيفا فيه نارية اي حرارة
ويبس يتحا بونضجه ويميل الى الاحتراق ولخفته يعلوها اي ولخفة ما جاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء الغذائية كالرغوة
وهي الصفراء وفيها حرافة لما تقرر من ان فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء
رغوة الدم وسببه الفاعلي هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعلها الحرارة النارية في الغاية والاجزاء
الكثيفة الارضية اي التي فيها برودة ويبس اما لطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب فيها
اي في الاجزاء الغذائية كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة قالوا والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة
والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبهها على الجوع حامض عفص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة
واما المحترق منها ففاعلها حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء هو الشديد الغلظ القليل الرطوبة
من الاغذية وما بقي بينهما اي بين الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو اي مائل الى الحلاوة فيكون
حلوا بالقياس الى المستبين ومنه ما هو فج اي لم ينطبخ انطباخا تاما بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه
حلاوة ما لكونه دما غير نضيج فكلما كان البلغم اقرب الى النضج كان احلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد
من هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك اعني كونه غير طبيعي اما لتغير مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير
جزءا من الاعضاء واما لمخالطة مخالطة اياه من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج وهاهنا وللاخلاط
الغير الطبيعية اسماء يعرفها الاطباء ليس هاهنا بيانها فان اردت تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة الثالثة في
العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد ينصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل
للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم ينفذ الاخلاط في العروق المتشعبة من الاجوف مختلطا بعضها ببعض وههنا
تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا لان تجذبه
جاذبة العضو المرتبة الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجداول ثم منها الى السواقي ثم الى
الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح الغذاء من فوهاتها اي فوهات الليفية المشوشة على الاعضاء وحصل لها في الاعضاء
كل عضو اي حصل عادية لكل عضو للاغذية المترشحة عليها التشبه بالالتصاق وقد تحل به كفى لذبول ولو ما وقد تحل به كفى للرهل
والبهق وفي القوام وقد تحل به كفى لاستسقاء اللحمي والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من ان الاخلاط
في الاستسقاء اللحمي بالالتصاق وفي الذبول بالتحصيل بل ما يحلل وفي البرص والبهق في التشبه من حيث القوام والماهية
تنبيهان الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فيحتاج الى دفعه فللاولى
التي في المعدة الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وللثانية التي في الكبد البول وهو الاكثر والباقي ان السوداء والصفراء

المندفعتان من الطحال والمرارة وللثالثة التي في العروق الرطوبة المائية المندفعة بالبول والاجزاء التي تصير عرقا
وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما في المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء وللرابعة المني وذلك اي كونه
فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا من المغتذي بالفعل بل من اعضائه الاصلية المكونة من المني يضعف
استفراغ القليل منه ما لا يضعفه مثله اي مثل ذلك الاضعاف استفراغ اضعاف من الدم او سائر الاخلاط وذلك لان استفراغه
يورث وهنا في جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلاط التنبيه الثاني ان الغذاء ما يقوم
بدل ما يتحلل من الشيء بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة هذه العبارة توهم
ان للغذاء معاني اربعة وعبارة الامام الرازي في كتابه هكذا الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة
الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق في الانعقاد و
يقال له غذاء عند ما صار جزءا من المغتذي شبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء
لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلثة والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان ولا برهان عليه
بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان الثالث
من الاربع الى ذه الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما يفعل فيه الهاضمة فعلها فالانسب ان يقدم ذكرها على الهاضمة
كما قدمه الامام الرازي وابن سينا وكانه انما اخرها لان الهاضمة في تغييرها وسبقها اي وتثبت وجود الماسكة في المعدة
احتواؤها الغذاء من كل الجوانب وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوي ان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء اصلا واذا ضعف
المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم وان كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ يبطي الاستمراء
وبالتشريح نسخة هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث المشرقية من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء
رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب فان وجدنا البواب
منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول عظما اعظم من سعة البواب فانه يندفع
فلما راينا الرقيق الذي من شانه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك
شيئا وتدفع شيئا ويشبهها في الرحم احتواؤها على الزرع الذي هو الولد واطواره بحيث لا يزل ولو شق الحيوان الحامل من اسفل
السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل
فلو لم تكن في جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وايضا جرم المني يقتضي بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان في الرحم قوة
تمسكه لما وقف وكذلك يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة في الاعضاء كلها فانها تمسك الرطوبات التي هي اغذيتها
وبالجملة فلما راينا الرقيق والثقيل اي الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والاحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني
في الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي من شانه النزول لا ينزل ورأينا خلافه اي الغليظ الخفيف الذي ليس من شانه
النزول كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم ينزل علمنا ان ثمة اي في كل واحدة من المعدة والرحم والاعضاء
قوة ماسكة الرابعة من القوى الخادمة الدافعة اما للغذاء المهيا للعضو اليه فيعين لدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء
واما للفضل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلاثة فياخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا
دفعه اياه لم يخل شيء من الاعضاء عن الاخلاط التي تفسده وايضا تجذبه ترك هذه الكيفية اولى اي تجد كل احد من نفسه

عند التبرز اذا كان البراز معتقلا وكان فی الامعاء فضل لزاغ كان معدته وامعاؤه وساير احشائه تنزع من مواضعها
وتتحرك الی اسفل لدفع الفضل حتی انه ربما انخلع الامعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة عن له ما يعرض له فی الزحير
ويدل عليه ايضا القیء من غير اختياره وما يراه فی المعدة من الانتزاع عن موضعها الی فوق بحيث يتحرك معها عامة
الاحشاء وكذا يدل عليه ساير الاستفراغات الجارية وغيرها اذ لا بد لها من دافع يدفعها **تنبيه** اثبات تعدد
القوی وتغايرها بالذوات علی رای الحكماء بناء ای مبنی علی اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان
يستند الكل ای جميع الافعال المذكورة الی قوة واحدة بالذات وقد ثبت فيما تقدم ضعفه ای ضعف هذا الاصل وفساده
فلا يصح ما بنی عليه من تعدد القوی وتغايرها ثم ان سلمنا صحته فلنا شرطه عدم تعدد الالات والقوابل اذ مع
تعددها يجوز ان يصدر مع الواحد اشياء متكثرة اتفاقا وانه ای عدم تعدد الالة والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم
فجاز ان لا يكون هناك الا قوة واحدة تجذب الطعام بالة وتمسكه باخری وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بالة رابعة
وتورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل وتارة انقص او مساويا فلا تعدد فی هذه القوی الا بالاعتبار وما يقال فی بيان
تعدد القوی من انا نری العضو قويا فی احديها ای فی احدی القوی وضعيفا فی الاخری منها فهما امران متغايران قطعا
لامتناع اجتماع المتنافيين فی ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف فی العضو لضعف الالة و
اختلافها فيها لا لضعف وقوة فی ذات القوة ثم نقول فی ابطال القوی سيما القوة المصورة كما زعموه ان من تامل
فی عجايب الافعال الحادثة فی عالم الطبيعة من النباتات المختلفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقايق البالغة تلك الافعال
العجيبة من الاتقان والاحكام اقصی الغاية وكان ذلك المتامل راجعا الی فطنة وانصاف باقيا علی فطرة الله التی فطر الناس
عليها من الذكاء والميل الی الصواب ولم يعم بصيرته التقليد من اصل الاهواء ولم يكن اسيرا فی مطمورة الوهم ای فی حبسه
بان لا يغلب وحمه علی عقله علم ذلك المتامل بالضرورة ان هذه ای تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية لا يمكن ان
تستند الی قوی بسيطة او مركبة عديمة الشعور بما يوجد صادرا عنها سيما ما يحدث فی الحيوانات من الصور والاشكال
والتخطيطات المقدارية والاوضاع الملايمة فی الرحم وما يفاض فيه من الصور النوعية والقوی التابعة لها علی تلك
المادة المستعدة لها الجارية علی الرای الاصوب وما يراعی فيها ای فی تلك الامور الحادثة والمفاضة من حكم ومصالح
قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها ای من تلك الحكم والمصالح كما علم
فی الكتب التی دون فيها منافع اعضاء الحيوان واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة الاف وما لا يعلم منها اكثر
مما علم كما لا يخفی علی ذی حدس كامل وعلم ذلك المتامل علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه انها
ای تلك الافعال المذكورة لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير ببواطن الاشياء وما يخفی منها حكيم متقن افعاله مطابقة لكمالاته
التی يجب ترتبها عليها قدير علی كل ما تعلقت به مشيته بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم فی عدة مواضع
فی معرض الاستدلال علی علم الصانع وكماله منها قوله تعالی هو الذی يصوركم فی الارحام كيف يشاء فلم يرد فی موضع علی
انه علم ضروری يستدل به علی غيره هذا هو الحق الذی لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه علی ان فی الاعتراف
بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء كما ورد الاثار به مرة بعد اخری فايدة جليلة وهی ان فيه مندوحة
كثيرة من امثال هذه التمحلات التی يكذبها العقل الصريح ويابی عنها الذهن الصحيح ولا تقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن

مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب فمنك المبداء واليك المآب
تنبيهان الاول ان الاطباء مع المتكلمين الاخرين اتفقوا علی ثبوت القوی وتعددها الاول قالوا وهذه ای القوی الاربع
الخادمة للاربع الاولی تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوی حاجة الی الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء
فی الكيف وهی لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا تحصلان الا بحركة مكانية فتفعل الهاضمة
حركتان كيفية واينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن فی نفسه حركة بل هو منع
من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف المورب الی هيئة الاشتمال فلا بد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت
ان افعال هذه القوی لا تتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مميتة مخدرة فلا تنفع بالذات شيئا من القوی بل
محتاجة فی افعالها وحركاتها الی الحرارة التی تعاونها فی كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الی الحرارة
اكثر واشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الی حركات فی الاين كثيرة قوية قالوا والانجذاب اما بفعل القوة كما فی المغناطيس
واما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء فی الزراقات واما بالحرارة كما فی السراج وان كان هذا الاخير راجعا فی
الحقيقة الی ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوی ثم الدافعة لان فعلها تحريك
محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف لكن لما كان مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من
مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل واشد القوی حاجة الی اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك
والتسكين واليبوسة نافعة فی ذلك جدا ثم الجاذبة لان حاجتها الی التحريك امس من حاجتها الی تكثيف الاجزاء الالة
وتقبضها باليبوسة ليتمكن من التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة عكس
للروح والتها من الاعتماد الذی لا بد منه فی الحركة ولو كان جوهر الروح او الالة استرخاء بسبب الرطوبة
لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة فی الجاذبة اقوی كانت حاجتها الی اليبوسة اشد والهاضمة لا حاجة لها الی
اليبس بل الی الرطوبة المعينة اياها فی التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات
لافعال هذه القوی تخدم بالعرض الماسكة باعانتها علی حصر الليف المورب علی هيئة الاشتمال الصالح للامساك
وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح المعينة علی الدفع وايضا تغلظها وكلما كانت الريح اغلظ كانت
اعون وايضا تجمع الليف العاصر وتكثفه فيكون اقوی فی الدفع فظهر مما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوی
والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم ما سوی الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط **التنبيه**
الثانی قد يتضاعف هذه القوی فی بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة ايضا الغذاء
البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل المعدة تارة للاغتذاء وتهيئة الغذاء لساير الاعضاء وتارة للاغتذاء و
كذا كثير من الاعضاء كالكبد وساير ذوات الغذاء وفی المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوی
الاربع توجد فی المعدة مضاعفة احديها التی تجذب غذاء البدن من خارج الی تجويف المعدة والتی تمسكه هناك
والتی تغيره الی ما يصلح ان يكون دما والتی يدفعه الی الكبد والثانية التی تجذب الی المعدة غذاءها علی الخصوص
وتمسكه هناك وتغيره الی جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال فی الكبد لان التغير الی الدم غير التغير الی
جوهر الكبد كما ان التغير الی العصارة غير التغير الی جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة

في جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فنوجد معها ايضا الاولى باجزائها الا رتبعة ثم
قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب ان نحكم به في الفم واللسان والمرئ والامعاء والعروق المسماة
ماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء. القسم الثاني في النفس الحيوانية وتسمى قواها التي لا
توجد في النبات نفسانية وهي اما مدركة او محركة لان امتياز الحيوان عن ما يشاركها في القوى الطبيعية بهاتين
القوتين والمدركة اما ظاهرة واما باطنة فهذه انواع ثلثة النوع الاول القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة
على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة الموقوفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعر
اي الحواس الخمس الاول البصر وللحكماء فيه اي في الابصار قولان بل اقوال ثلثة مشهورة الا ان الثالث قريب
من الثاني فهذه المصنف قربه وعدهما قولا واحدا الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما
يحصل الابصار بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له فلا يستر ما وراءه الى الرطوبة
الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها اي من تلك الجليدية وذلك الجزء الذي ينطبع فيه الصورة زاوية
رأس مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئي ورأسه عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار بالانطباع
على الوجه المذكور دون خروج الشعاع نرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل
مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي كلما قرب من
النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا ما وتر عند تلك النقطة زاوية اعظم
وكلما بعد عنها كان اطول ساقا ما وتر عندها زاوية اصغر كما تشهد به الفطرة السليمة والنفس انما يدرك الصغر و
الكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترتسم صورة
المرئي فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان
هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعلت موضع الابصار قاعدة
المخروط كما تقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية
صغيرة او عن ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه
مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت زاويته دقة وغلظا الا يرى ان الابصار ان كان
بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع
على صورة من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيه بحسبها ويدل على صحة القول الاول ان من نظر الى
الشمس بتحديق وامعان نظرا طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينيه فانها تبقى صورتها في العين مدة ما حتى كانه
بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة الخضرة جدا ساعة طويلة نظرا ابديا مع امعان عينيه تتكيفان بتلك
الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه ما ذكره كانه ناظر اليها
فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك ومما يدل على صحته ايضا ان يقال له اي للمبصر
في ادراكه اسوة بساير الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج شيء منها يتصل بتلك الاشياء بل مجموع
بل ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يأتيها فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان

صورة

صورة ما تنه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول انه لعله اي لعل ما ذكرتموه
من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب آخر لا الانطباع في جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم
لا يوجب عدمه وان يقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس والروضة انما تبقى في الخيال دون الجليدية الا
ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض والابصار في هذه الحالة قطعا وان يقال على الثالث انه قياس للبصر
على الحواس الاخر بلا جامع معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدركاتها دون باقي
الحواس الظاهرة احتج النفاة للانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه
من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار بنفس الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر من الاشياء
الا قدر نقطة الناظر منا وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع
حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والحاصل مما ذكرنا في الجواب ان هذا الذي
اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام
المعلم الاول وحكوه عنه واما من يزعم ان حصول الشبح شرط الابصار وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك
الذي اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه وهذا الاخير هو الحق على
القول بالانطباع وفي الملخص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس
الابصار واخرى قالوا انها الابصار والمبصر معا اما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات
وعضوا معلمهم لطعن الطاعنين فيهم كالراوية للسوء للشاعر الجيد القول الثاني انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة
مخروط متحقق رأسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط
وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه مؤتلف
من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه
اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك تخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث
انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة في طول المرئي وعرضه
فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا لكانت
منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة
ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها يتخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم
انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها عمق بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع
لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير بذلك آلة في الابصار ولما كان هذا ايضا
مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما تم وبطلانه اي المذهب الثاني انه اذا كان هناك ريح عاصفة او اضطرابات
في الهواء وجب ان يتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين ويتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى
الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي تحملها الهواء المتموج لاجرم اضطرب
عند هبوب الرياح ومال من جهة الى جهة واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا فنعلم

ضرورة ان النور الذى يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة اى يستحيل ان يقوى ذلك النور
على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى نور عينه على احالة
ما بينهما الى كيفيته بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا احال الى كيفيته من الهواء عشر ذراع
وان لم يكن هذا جليا فى العقل فلا خفى عنده واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذى
فى العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول الاول بالشعاع و توسط فى الابصار مطلقا قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية
حاصل الكلام فى هذا المقام ان نقول انا نعلم علما بالضرورة بان العين على صغرها لا يمكن ان يحيل نصف كرة العالم الى
كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد وبناء مل
قليل فى هذا الذى ذكرنا وانى لا اتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واصرارهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار
شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وساير الشرايط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر بهذه
الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخر اذ ليسا على طرفى
النقيض **تنبيه** سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فاذا نفذ فى الجسم الشفاف المتوسط بينهما
بين الرائى والمرئى كالهواء بينهما ونفذ فى الشفاف الذى يخالف شفيف الهواء كالماء والبحار مستغرقا بهذا
يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط كما مرت اليه الاشارة فى صدر الكتاب تنفذ الى
المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما
يلى الرائى هواء وما يلى المرئى ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم
وصلت الى طرف المرئى فيكون زاوية راس المخروط هاهنا اكبر منها فى الصورة الاولى فلذلك يرى المرئى اعظم ولو انعكس الامر
مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة فى
الشفاف على الاستقامة والانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخييل الصرف فيختلف حال زاوية راس المخروط والاجزاء الواقعة
بينهما من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئى الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية
اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطا وموضع بيانه غير هذا الموضع وقد تنبه بعض
من عاصره المصنف من محققى صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصرى وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله
بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعنى زاوية الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس ا الحدقة و ح د سطح الماء و ب هو الظاهر
من سطحه و ه مقابل المرئى بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فا ب هو الخط الشعاعى النافذ الى المرئى و ه ب
هو الشعاع المنعكس فزاوية ا ب ح زاوية الشعاع على سطح المرئى من جانب ح وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس عليه
وهى مساوية للزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان يتساوى ايضا زاويتا ا ب ه د ه ب ح واما زاوية ا ب ه فهى
الواقعة بين خطى الشعاع النافذ والمنعكس وقد تسمى هذه الزاوية بها اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئى فينطبق عليه
الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان نفرض ه الحدقة و ا ب المرئى فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد
فالواصل الى طرفى المرئى الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلى المبصر اغلظ فالواصل اليهما
الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هى الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف





مفروضا

مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح د ا ولنا الذى ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية
لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية الشجر على الشط منكسا ورؤية العنبة فى الماء كالاجاصة ونحوهما لسنا الآن لبيانها
فانها خروج عن الصناعة الكلامية بالكلية واما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين
عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذكر فى المرصد الرابع من الموقف الاول واما رؤية الشجر منكسا فمن لوازم تساوى
زاويتى الشعاع والانعكاس واشير اليه خفيفة وهى ان نفرض خط ا ب عرض النهر وخط ح ب الشجر القايم على شطه و ه
الحدقة و نفرض على ا ب نقطتى و د وعلى ح ب نقطتى ح ط فاذا خرج من ه خط شعاعى الى و واخر الى د
وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ط مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعنى زاوية ه و ا كالزاوية الانعكاسية اعنى زاوية
ط و ب وان ينعكس الاخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا شعاعية ه د ا وانعكاسية ح د ب حتى يكون الخطوط المنعكسة
من سطح الماء الى الشجر كاوتار الالة الحدباء المسماة بچنگ على ما مر فى ذلك المرصد فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول مما
المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عندها
ادخل فى عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه منكسا راسه ابعد من سطح الماء غايره اعنه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من د
الى ط ومن و الى ح والا كانت شعاعية ه د ا كانعكاسية ط د ب وهى مع الانعكاسية اصغر من زاوية ح و ب التى
عن مثلث ز د و فشعاعية ه د ا اصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية ه د ا اكبر للعلة المذكورة من
زاوية ه و ا المساوية لزاويتى ح و ب فيكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل من زاويتى ه د ح و ب اكبر
من الاخرى هف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كد مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتى ح ط
فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشى واحد كما لا يخفى المشعر الثانى السمع اى القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعى
كما سلف بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة فى العصبة المفروشة فى مؤخر
التى فيها هواء محقق كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة
فيها فاذا انخرقت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع المشعر الثالث قوة الشم وهى قوة مستودعة فى زايدتين
فى مقدم الدماغ الحلمتى الثديين وزعم بعضهم ان الرايحة تادى اليه اى الى هذا المشعر بتحلل اجزاء من الجسم ذى الرايحة
تحيزه ومخالطته للمتوسط من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم وزعم الاخرون ان الهواء المتوسط يتكيف
بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها من غير ان يخالطه شئ من
اجزاء ذى الرايحة وايد ذلك بان ذا الرايحة كلما كان ابعد كانت الرايحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء
انما ينفعل بالرايحة من مجاوره ولا شك ان كيفية المتاثر اضعف من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لان المسك القليل عطر
مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بحاله ولا ينقص وزنه مما كان ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك وانت تعلم
ان هذا انما يبطل انحصار الشم فى الوجه الاول ولا ينافى حصوله على كل واحد من الوجهين تارة هذا وتارة ذاك
بدلا من الاخر كما ذكره بعض المحققين احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروايح وتنشرها
وكذلك كل من الدلك والتبخير يذكيها وينشرها والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل فتم لا لما
ما ذكرتم بل الحرارة واخواتها تعد ما اى تعد الشامة والاهوية المتوسطة بينها وبين ذى الرايحة لقبول الرايحة



ادراكها واتصافها وذلك اما لتاثيرها في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة او تاثيرها في الآلة واعداد
للشم لان التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك فان ليس ذبولها من كثرة تلمس
وصول النفس اليها وكثرة اللمس فانها تحللها واما مجرد انتشار الرائحة منها فلا تحللها والالم يتفاوت
مع الانتشار الشم وعدمه وهو باطل قطعا المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة اي منتشرة من بثه اذا نشره
في العصب المفروش على جرم اللسان واما تدرك هذه القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة عن الآلة المسماة
بالملعبة العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل ان يكون توسطها بان يتنشر فيها
اجزاء من ذي الطعم ثم يغوص في اللسان فيدرك لذائقة طعمها فلا فائدة ح في تلك الرطوبة الا التسهيل وصول
المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بان
يتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة ح هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت
الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في ذاتها ادت الطعوم من الاجسام الى الذائقة بصحة فيدركها كما هي وان
خالطها طعم اما بان يتكيف به او يخالطها اجزاء من حامله لم تؤدها بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى الذين
تغير لعابهم على اصل الوجهين ولذلك كان الممرور الذي غلب عليه مرة الصفراء يجد الماء العذب والسكر الحلو مرا
ومن ثمة اي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها قال بعضهم الطعوم لا وجود
لها في ذي الطعم اي فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما توجد الطعوم في القوة الذائقة والالة الحاملة لها
وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس والذي يحكيه الحس ويشهد به وجودها في العضو الذي فيه القوة
اللامسة عند مماسة النار واما وجودها في النار فوهم مستفاد من انها اي النار لا تعمل ولا تؤثر في غيرها
الا بالمشابهة اي احداث التشبه بما هو موجود فيها وعلى هذا الوهم يمكن النار حارة في نفسها لما سخنت غيرها
وهواي هذا الوهم يضمحل ويتلاشى بالتامل في تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها في نفسها والجواب انه انكار
للمحسوسات التي علم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة ظاهر البطلان لا يستحق الجواب باظهار الخلل في مقدماتها
لان مصادمتها للضرورة كافية في ذلك المشعر الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما
الجلد فان العصب مخالط كله ليدرك به ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحيوة
ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون
لها حس لئلا يتاذى بمرورها عليها وكالكبد اذ هو يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء
وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شيء من هذه الاعضاء بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض
لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس البدن وعموده وعليه اثقاله فلو كان له حس
لتاذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا ان في حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا
تنبيهات الاول منهم من قال ان القوة اللمسية اربع متغايرة بالذات الحاكمة بين الحار والبارد
والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة
خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا بعد كون الآلة الى مدة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحاكمة

فيها فلا

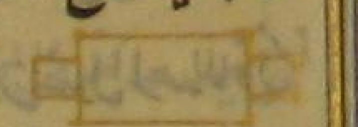
فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة
لامسة فاذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه ايضا اذ ليستا متماثلتين وكلمة لما ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا قوى
متعددة لتعدد المذوقات كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا بانا
انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة ليتم الشعور بهما والتمييز بينهما ولا شك ان بين الحرارة
والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الى اخر بواقي تلك الملموسات بخلاف
الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المص لظهور ضعفه الثاني
من التنبيهات قوة الذوق في ادراكها مشروطة باللمس اذ لا يتصور ادراك ذوقي بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما
يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي فيها اي في ادراك الذائقة اللمس وحده
بل يحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق يضاده اي اللمس باعتبار
الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بما يلائم من المطعومات التي تستمر بها الحيوة ليجتلب واللمس خلق للشعور بما لا يلائم
ليجتنب وتخصيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة
يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار
كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة
البدن قالت الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت
ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان وههنا ابحاث اي بحثان نختم بهما هذا النوع
اي الاول من الانواع الثلثة احدهما ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكها وتفاوتها في ذلك انما هو
بحسب القوة الممانعة وضعفها فكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسا به وذلك اي التفاوت في الممانعة قوة
وضعفا انما هو لغلظ الآلة ورقتها فما هو اغلظ آلة كان اشد ممانعة وعلى هذا اضعفها في الاحساس البصر اذ آلته النور وهو
الطف من آلات سائر الحواس ثم السمع وآلته الهواء ثم الشم وآلته البخار ثم الذوق وآلته الماء ثم اللمس وآلته الاعضاء
الصلبة الارضية فلذلك كانت ملايمات الذوق ومنافراته اشد ايلاما ثانيهما ههنا محسوسات مشتركة اي مشتركة في ادراكها
الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير والاعداد والاوضاع والاشكال والحركة والسكون
والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة على حدة كما ذهب اليه جمع لوجب اثبات قوى اخرى لادراك
هذه الامور لانها انواع متخالفة وقد يجاب عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة
فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذلك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما تحس
بواسطة اللون والضوء او الحرارة والبرودة ونحوها وتفصيله ان يقال ان البصر يحس العظم والعدد والوضع والشكل
والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حر او برد او صلابة او لين والذوق
يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي
انقطعت الجنة غير الذي حصلت الجنة ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه

لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما يحصل في الاغلب من اجسام عظيمة وقد يستعان
فيه اي في ادراك بعضها بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لابد ان يختلف نسبته الى اجسام اخر كان يصير قريبا
من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل للاحساس تلك الاختلاف من جهة حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك في
بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة ويرى الشط متحركا مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر با
اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل في
العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة
كابصارنا اباعمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه اباعمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها
محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا اخرج الجواب عما ذكر في المباحث
المشرقية من هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان شئت
حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال انك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض
ولا شبهة في انه ليس معنى ذلك ان للبياض قيامين احدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما
قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء
مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق
تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن
رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة
متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في ساير الامور التي سماها مشتركة بين الحواس في
محسوسة بها قطعا واما كون الشخص اباعمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمصنف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما
وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره
الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف بايراد كلمة قد في المعنى الآخر **النوع** الثاني
القوة المدركة الباطنة اي القوة التي يكمل بها الادراك الباطني سواء كانت مدركة او معينة في الادراك وهي ايضا خمس الاول
الحس المشترك وهي القوة التي يرتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فتطالعها النفس من
ثمة فيدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها وشبهها اي يدل على ثبوت الحس المشترك ثلثة اوجه الاول
لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث يرتسم فيها باسرها لامتنع الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولا
سلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان القاضي الحاكم بالنسبة لابد ان يحضره الطرفان اي
المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احديهما وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة
فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا سنبين ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها العقل
فلا يحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها بزمتها وتحكم فيما بينها وللقائل ان يقول قولكم في ان حكمنا بان زيدا انسان ان
كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات والا فقد جاز
ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل وان لم يكن مدركا لها وحده ابطل اصل الدليل وهو ان الحاكم لابد

ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما اشرتم اليه اولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون
هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يتصور له حضورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون
باجتماعها في قوة واحدة بل يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة الوجه الثاني القطرة النازلة
نراها خطا مستقيما والشعلة التي يدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة وليستا اي القطرة والشعلة في الخارج عن القوى
المدركة خطا ودائرة فهو اي كونهما كذلك انما يكون في الحس وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو حتى اذا
زال عن مكانه لم يدركه فيه بل في مكان آخر فقط فهو لارتسامهما على الوجه المذكور في قوة اخرى سوى الباصرة وتلك
تلك القوة هي الحس المشترك ولا يصح ان تكون هي النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بماله مقدار فهي قوة جسمانية باطنة يرتسم فيها صور المحسوسات وللقائل ان
يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة وما ذكرتموه من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو حتم
اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل
ان ينمحي هذه الصورة عنها ينطبع صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شوهدتا بهما معا على انهما صورة
واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها
الا على الوجه الذي صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان الصور فيها كحلول الاعراض في محالها
وهو ممنوع فيه لان الاعراض متمايزة دون الصور الوجه الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجودا فان كل
واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون لتلك
الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما يشاهد الامور الموجودة وليس وجوده
في الخارج والا رآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو اي ذلك المدرك جسماني لا عقل لما مر من ان الجزئيات لا يدركها الا
قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله في النوم وان الرائي ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا و
لقائل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر انها تدرك الكلي والجزئي ايضا وامتناع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها
غير مسلم عندنا لما عرفت انها وجه الخصم الثاني في الحس المشترك بوجهين الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق كما
يرى في النوم في جزء من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير انما الممتنع ان يرتسم عين الكبير
في الصغير كما مر الثاني كما نعلم انا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات ولا نبصر الالوان بالايدي
والارجل كذلك نعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا نفعل شيئا مما ذكرناه بالدماغ ومنكره مكابر لا ينكره ما يجده كل عاقل
من نفسه قلنا عدم توسط الدماغ فيه اي في الادراك الاحساسي ممنوع وما ذكرتموه لا يدل عليه انما انه اي الدماغ ليس آلة
جزئية اي ليس جزء آلة للاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم فنعم اذ لا نزاع الثانية من القوى المدركة
الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له و
نعرف من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها الصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته اي لامتنع
ان يعرف من شيء انه الذي رآه فيما سبق من الزمان واختل النظام اذ يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحس به ان يعرف
حاله في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا يميز هذه الضار من النافع والصديق من العدو ويختل امر
المعاش والمعاد واثبت وجود الخيال بوجوه ثلثة الاول قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها غير

للحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال قلنا ما تمسكتم به من فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر بطلانه وان سلم
ذلك فالحفظ مشروط بالقبول بديهة فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف يقول القابل غير الحافظ البتة حتى يثبت ان مدرك
المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها اي دون القوة الخيالية
لان شأنها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة فتحكم تارة ولا تحكم اخرى
فلا يلزم التغاير بالذات بل بالاعتبار دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة في الحس المشترك فهي مشاهدة كما في
المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات عنا فلا بد من
تغاير القوتين بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف ما بين المشاهدة وعدمها الى ملاحظة النفس وعدمها بان تكون
الصور مرتسمة في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها الثالث من
تلك القوى هي القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة
من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة
سوى الناطقة قالوا وهي التي تحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو ويتجه عليه ان النسبة التي بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا
للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها
فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك الرابعة منها القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي
تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغنى في اثباتها بما ذكرناه في الخيال
القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى
مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس و
القوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة كما
انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها
اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها
تصرف في مدركاتها واستعمال لها وآلة مقابل لها تتسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن
سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما ولنختم هذا النوع الثاني بالمباحث الاول عرفت وجود
هذه القوى للنفس الباطنة بتعدد الافعال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف
فيها لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان
تكون القوة واحدة والآلات متعددة او الشرائط فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضع
اخرى الثاني محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث واما
الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مزرد على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمه اي مقدم البطن الاول لتصادف المحسوسات
بالحواس الظاهرة اولا والخيال في مؤخره لانه خزانتها التي تحفظها ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية
في مقدمه والحافظة في مؤخره على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن الاول ومحل المتخيلة هو الدودة التي هي
في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين ليأخذ من خزانة المحسوسات التي في احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية التي

في الجانب الآخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما اي في البطنين الاول والاخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب
المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من
هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمة المؤدية الى الاختلال وانما عرف محالها المذكورة بالآفة فانه اذا
تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها اي دون فعل غيرها من افعال سائر القوى ولولا
اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الامر كذلك خاتمة لمباحث النوع الثاني وهي البحث الثالث اكثر الكلام
الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائه على نفي القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته
مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه في اثناء الكلام المنقول والمتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف
الادراكات هو النفس لوجوه الاول ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان وبكل جزئي على انه غير الآخر
اي والحكم بسلب احد الجزئيين عن الآخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات
من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان تكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة
الثاني وجداني بلا شبهة اني واحد اسمع وابصر واجوع واشبع وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس الثالث
ان النفس مدبرة للبدن المعين فهو اي النفس هو بل الانسان فاعل للجزئيات من الافعال التدبيرية ولا بد له فيه اي في
كونه فاعلا للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الرأي الكلي نسبته الى الكل من آحاد ذلك الكلي واحد فلا
يصلح الرأي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض فالنفس مدركة للجزئيات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخصي
وتدبير الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي وللخصم تعليل
بان النفس لا تدرك الجزئيات وجوه الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع وعلى
هذا ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه الثاني
ان كل عضو هو محل لقوة توجب فعله الذي نسبت اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة
واما في الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من ان الآفة متى حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل
المحسوسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الى غير سائر القوى الباطنة الثالث
ادراكنا الكرة الشخصية مثلا فلا بد له اي لادراكنا اياها من ان يرتسم في المدرك منا صورتها المتصورة بمقدار مخصوص ووضع
معين وحيز لازم لها ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه
في قوة جسمانية الرابع انا اذا تصورنا مربعا مشخصا على مقدار مخصوص مجنحا بمربعين متشخصين على وضع معين هكذا



فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع كل من الآخر على معنى ان هو من صاحبه واحد
الجناحين عن يمين المجنح والآخر عن يساره فلو كان محله اي محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لزم كونه اي كون هذا المحل
الذي هو النفس منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام المقداري والجواب عن
وجوه الخصم ان شيئا من ذلك الذي ذكره لا ينفي كون الحواس آلات والنفس هي المدركة فترتسم الجزئيات في تلك الآلات وتدركها
النفس بملاحظتها لما ارتسم في الآلة فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون آفة العضو باختلال الآلة
دون المدرك وصح استناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا يبقيه شبهة الخصم كاف

للمستدل في اثبات القوى المدركة المذكورة اذ نعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بنوع
مخصوص مما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر وبذلك يثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب
النوع الثالث القوى الفاعلة هي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او بالاعانة
على ما يأتي مما مر في المدركة وفائدة العدول ظاهرة وينقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة
وتسمى شوقية ونزوعية فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمدد الاعصاب وتشنج
العضلات فتقرب الاعضاء الى مبادئها كما في قبض اليد مثلا وترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء
عن مبادئها كما في البسط اي بسط اليد وهذه القوة المنبثة في العضلات هي المبدا القريب للحركة والمبدا البعيد هو
التصور وبينهما الشوق والارادة فهي مبادئ اربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور
الحركة اولا وتشتاق اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها فتريدها ثالثا ارادة تقصد اليها وايجادها فتحصل الحركة بتحريك الاعضاء
وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس متحدة تامة فيتردد ويشتاق واما الذي يتم بقدرته فلا شوق له
القسم الثالث من الاقسام الثلاثة التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس
في النفس الانسانية اي في بيان قواها ولذلك قال وقواها يعني المخصوصة بها تسمى القوة العقلية وباعتبار ادراكها للكليات
والحكم بينها بالنسبة الايجابية او السلبية تسمى القوة النظرية والعقل النظري وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها
للرأي والمشورة في الامور الجزئية مما ينبغي ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان
اما بالذات او بالاعتبار يختص بهما الانسان من بين ساير الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية
للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة او قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان
استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا الفعل
كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي ان يفعل او قبيح ينبغي ان يترك فيكون صغرى القياس جزئية وكبراه كلية فيحصل منهما رأي
جزئي في مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروي في كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحاضر
لا تروي فيهما ايضا للايجاد والاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا احكمت هذه القوة بهذا الرأي الجزئي تبع
حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن ويحدث منها اي في النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيئات انفعالية
يتبعها احوال بدنية هي الضحك التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب والخجل والحياء و
اخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انها
تؤثر فيها **القسم** الخامس من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الاول من
موقف الجواهر فلا يستبعد وروده الخامس عقيب الثالث في المركبات التي لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس وغيرها يصعد
الى الجو اجزاء اما هوائية ومائية مختلطتين وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده
خفيف وليس الدخان كما يتعارف في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار ومتى يصعد البخار والدخان فقد يجتمعان
بل يتباعدان في الاغلب ومنها يكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان قل واشتد الحر في الهواء حلل الاجزاء
المائية وقلبها الى الهوائية وبقي ذلك الهواء الصرف والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء

من الحرارة ما يحلله فان وصل ذلك البخار بصعوده الى الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرفت عقده
برده وتكاثف فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم يكن البرد شديدا وهو المطر واما مع جمود اذا
كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو الثلج وان كان الجمود بعده فهو البرد
وانما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الى رقة الهواء بصادمته فتنمحي الزوايا عن جوانب القطرات المتجمدة وان
لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد
البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك
الغمامة في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد هو اي هذا البخار الكثير المتكاثف
الذي لم ينعقد سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض واما قليله اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة
فانه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل نزولا ثقيلا في اجزاء صغار لا يحس بها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يجمد
بعد النزول فهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب من انقباض الهواء
بالبرد الشديد فيحصل منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار
وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما يخالط السحاب بان يرتفع الجزء والادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة
الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فيتحرك اما في صعوده بالطبع لبقائه
على حرارته المقتضية لتصعيده او عند هبوطه للتكاثف اي لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من حركته
اي حركة الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا او هابطا ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان
بقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف فيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والملحوظ الممازجة على قرب مزاج
من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مثل ما يكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة و
المصاكة العنيفة فاذا اشتعل فلطيفه ينطفي سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفي حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة
واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المتجمدة فيذيب الذهب والفضة في الصرة
مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير
ابي عبد الله بن حنيف قدس سره فاذاب قنديلها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه
وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان صبيا كان في صحراء فاصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه
دم لحصول الكي بحرارتها وانه [illegible] الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك لان اجزاءه ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة
التي يصعدها بخلاف البخار فيحترق الدخان كالشمعة التي تطفأ ويحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان
الواصل الى الشمعة الفوقانية وتتصل النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشمعة السفلانية فيشتعل بهذه النار فما
كان منه اي من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فرئي ذلك المشتعل كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب
وما كان منه كثيفا لا في الغاية يتعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال بل يثبت فيه الاحتراق ودام متصلا لا
ينطفي اياما او شهورا ويكون على صورة ذؤابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو
الذوابات والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان من البخار غليظا اي كثيفا جدا احتبس النار

تتلقاها لا تتلقاها تاما فيحدث في الجو علامات سود او حمر على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة
واذا كانت اغلظ ظهر السواد وقد يعرض للذوابات ولحوها تحت كوكب فتديرها الفلك معه مسايرة اياه
فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا واحدا او اكثر من واحد وهذه الاقسام التي ذكرناها للدخان الواصل
الى كرة النار اذا انفصلت من الارض احرقت ما عليها ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني
لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حد النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان
تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك
سبيل السراج المنطفي اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب الى
فتيلته وايضا نقول فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية فيثقل فيرجع بطبعها الى الارض اولا
ينكسر حره فيصعد ويصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في النسخ لان نفوذه في النار البسيطة الغالبة على الاحالة
الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع فيرتد عنها بصادمة كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما ترد
بعصا دائرة سهام على جهات شتى وعلى التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل وقد وقع في كلام ارسطو
ان الريح تحد بانه متحرك هو هواء لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح
وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس ولذلك الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح كان اكثر مبادي الرياح
فوقانية كما يشهد به التجربة والريح كما تحدث بهذا الطريق في الاغلب فقد تحدث ايضا بان يتحلل الهواء فيندفع
عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيطاوعه ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء او يضعف
تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما فيقف وقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية
فينضغط الاجزاء الارضية بينها فتقعقع كانها تلتوي على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة وهي الريح المستديرة
على نفسها والاعصار المسمى بالفارسية بكردباد وهذا وقد فصل بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع
فلان الريح في الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بحركتها والمطر يتولد من الادخنة ويصل بعضها ببعض
فيثقل ولا يمكن من الصعود ولذلك سنة يكثر فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل الارض
فيمنعها لان يصعد منها دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس ويصعده الريح يجمع السحاب او يهب منها
برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد والكثيف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد الا انهم جعلوا
اصولها اربعة هي نقطة المشرق والمغرب والشمال والجنوب وسمي الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور
والشمال والجنوب وسمي التي تهب مما بينها نكباء وايضا نقول قد تحدث في الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كدائرة
تحيط تلك الاجزاء بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن الابصار فينعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع
ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى في تلك الاجزاء ضوءه دون شكله فان الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا
صغر جدا بحيث لا ينقسم في الحس ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وتلك
الاجزاء الرشية مرايا صغار مرصوصة على هيئة الدائرة فيرى مجموع تلك الدائرة كلها مستنيرة بنور ضعيف وتسمى الهالة
وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع يخفي حجم السحاب الذي لا يستره فلا يرى فيه

خيال القمر كيف والشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه بخلاف اجزائه التي لا تقابله فانها تؤدي خيال
ضوءه كما عرفت قيل واكثر ما يتولد الهالة عند عدم الريح فان تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تحرك السحاب
حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تاتي من تلك
الجهة واذا اتفق ان توجد سحابتان على الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدث هناك هالة تحت هالة
ويكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة
بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه رأى حول الشمس هالة تامة
في الوان قوس قزح ورأى بعد ذلك هالة منها قوسية قليلة وانما سيفرح هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكى
ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فتشوش في اداء الضوء وعرض بعرض للضوء
وقد تحدث مثل ذلك الذي ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس وهي
قوس قزح وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها
جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء
انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس
ولون المرآة ويختلف الوانها اي الوان قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب في الوانها وبحسب الوان ما وراءها
من الجبال والوان ما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر
كعب عال وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد مضجعه يدعي بطلان ذلك الذي ذكرناه
من اسباب الهالة وقوس قزح لكنه اي ما ذكرناه فيهما رأي الجمهور فذكرناه متابعة لهم وفي المباحث المشرقية
زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجود هذه
وهي لا يكون من قبل الخيالات وهو ان يرى صورة شيء مع صورة شيء آخر مظهر له كالمرآة فيظن ان الصورة
الاولى حاصلة في الثاني ولا يكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام الرازي وهذا الذي ذكره لا ينافي
ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتاثيرات نفسانية
اخرى لكن هذا الوجه تؤيده ان اصحاب التجارب يشهدون بان امثال هذه الحوادث في الجو يدل على حدوث
حوادث في الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال
وايضا نقول فالبخار المحتقن في الارض يخرج العليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد الذي في باطن
الارض ماء ويشقها فيخرج منها ومنه العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا متصل المدد بعد المدد كان انفتاحه
يجذب الباقي ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان يجذب الى مكانه
ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازي
وماء العيون الراكدة تحدث من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم يبلغ من كثرة
موادها وقوتها ان يطرد تاليها سابقها وهذا الكلام ينافي ما ذكره المص من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضي
ان يعلل السيلان بكثرة الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتامل قال ومياه القني

والابار متولدة من الاجزاء المائية التي قصرت القوة عن ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا
يندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك مسيل فهو البئر وان جعل فهو القناة ونسبة القني الى الابار كنسبة العيون
السيالة الى الراكدة واعلم ان النزح من الابار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيهما لان ثقل الماء الظاهر
يمنع ساير الاجزاء عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الاجزاء واندفعت الى خارج وقد اختلفوا في ان هذه المياه
متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخاري الذي ينقلب ماء وهذا الثاني
وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والابار تزيد بزيادة الثلوج والامطار
وايضا نقول فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها بقوة ومسامها متكاثفة
فيزلزلها بحركتهما ومنه يكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك
قل الزلازل في الاراضي الرخوة واذا كثرت الابار والقني في ارض صلبة قلت زلازلها وقد يخرج البخار
والدخان الممتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صار نارا لشدة الحركة المقتضية للاشتعال او الانقلاب الى
النارية وربما قويت المادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها
سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهدات فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات وقليلا ما تزلزل
الارض بسقوط قلل الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وايضا نقول تحدث في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة
يختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيعقد امتزاجا فيصير دهنا اي في طبيعة الدهن وربما يشتعل بانوار
الكواكب ولغيرها فيرى بالليل في ذلك الموضع شعل مضيئة غير محرقة احتراقا يعتد به وذلك للطافتها تلخيص بعبارة
جامعة وافية ما ذكرناه في الفصل الثاني او في المرصد الاول كله اراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار
كما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد في موادها
يقتضي اختلاف الصور الحادثة فيها واحالوا اختلاف اثارها الى صورها المتباينة وامزجتها المختلفة واحالوا الكل
في الاجسام العنصرية واسندوه بالاخرة الى حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون فقالوا الاجسام
متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها انما يعرض
الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام على رأيهم متوافقة
في الحقيقة متخالفة بالامور الراجعة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض
الملتئمة منها الاجسام والاعراض التي تتركب منها الجسم مختلفة بالحقيقة قطعا فيكون الاجسام ايضا كذلك اي مختلفة
بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثامن من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا محيص لمن ذهب الى تجانس الجواهر
الافراد من جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافيا
لما قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الراجعة اليه منها **المرصد** الثاني في
عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثمانية المقصد الاول في ان الاجسام محدثة وضبط الكلام في هذا
المقام بان يقال انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها
محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام معقولة لا يعقل الاكثر منها اما ان يقول بواحد منها او لا يقول بل

تردد

تردد وتوقف فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها وصفاتها الجوهرية وصفاتها الوصفية وهو الحق وبه قال المليون
كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متاخري
الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات
فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع
الشخصية فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما
مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما العنصريات
فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا
بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية بجنسها وذلك لان
موادها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور مشتركة في جنسها
دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ثم الصور المتشخصة فيهما اي في الصور الجسمية والنوعية و
الاعراض المشخصة المتعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثل نوع الى رحا دائما غير
مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره
كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها
وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلفوا في ذلك
الجسم اي الاجسام هو فقال ثاليس الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما
وقال صاحب الملل والنحل وكانه اخذ مذهبه من الكتب الالهية ففي التورية ان الله تعالى خلق جوهرة فنظر اليها نظر الهيبة فذابت
وصارت ماء فحصل البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من زبد الماء الارض ومن دخانها
السماء وقيل الارض وحصل البواقي باللطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر
بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط من كل شيء اللحم والحجر وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس
ظن انه قد حدث ولم يحدث انما حدث الصور التي اوجبها الاجتماع وقد سبق الكلام في هذه الاحتمالات في بيان
عدد العالم ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد
العالم من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولي وقد عشقت النفس بالهيولي لتوقف كمالاتها
الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع الكائنات وتعديه العشق بالباء لتضمنه معنى اللصوق او الولوع والا
فهو متعد بنفسه وقيل هي الوحدات فانها تحيزت وصارت الوحدات نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط فصارت
خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز
واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري
البطلان فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادي الرأي الخامس التوقف في الكل اراد به ما عدا الاحتمال
الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لا بد ان ينفيه ببديهته وهو مذهب جالينوس اذ حكي عنه انه قال
في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي

المزاج او غيره وقد طعن فيه ابن قرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول لنا
في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلب ان الاجسام لا تخلو عن
الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان
قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام
لا تخلو عن الاعراض لما مر اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتاليف وما يتبعهما من الاعراض والطعم
ان يقال المسبحي اي في المقصد السادس من هذا المرصد واذا لا يوجد الاجسام بدون التمايز بينها لان كل موجود لا بد ان
يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تماثل الجواهر الفردة التي
الاجسام منها ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث وقد مر بيانهما اي بيان ان التمايز بين
الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد
بينا الثاني من الوجهين ان يقال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث اما قلنا
ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي بكون آخر في
ذلك الحيز فهو ساكن لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول والا اي وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون
فيه فهو متحرك لا يقال دليلكم منقوض بالجسم في اول زمان حدوثه لحركة فانه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ
بكونين لا في المكان الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فندعي انه لا يخلو عن الحركة والسكون
لا في الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر المعلل اذ مقصوده حدوث
الجسم واما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه الاول ماهية الحركة هي المسبوقة بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لانها الانتقال
من حال الى حال اخرى بل نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول وماهية الازلية
عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافات بالذات فلا يكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث الثاني ان الماهية لا توجد الا
في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن المعينات باسرها ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لا
توجد في الازل لان كل جزئي منها منقسم الى اجزاء ولا يمكن اجتماعها فلا يوجد الا متعاقبة فلا يوجد ماهيتها ايضا فيه اي
في الازل فماهيتها حادثة بحدوث جزئياتها الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات
جميع الحركات الجزئية في الازل وحينئذ فلا يوجد في الازل حركة اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها هذا خلف
واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها
جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بها بخلاف
وجود الحركات فان لها بداية وترتبا فليس يعرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية
لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع
فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها
وقد ذكر ههنا لبيان حدوث الحركة وجوه أخر مآلها الى ما ذكرناه وانما تختلف العبارة دون المعنى فتركناها
وذلك مثل ما قيل من قبل انه ان لم يوجد شيء من الحركات في الازل كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء

منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازلي مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها وما آل
اما الى الوجه الثاني وهو ان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين
الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئي منها يوجد
في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا ثم قالوا وعدم خلوه عن
عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا في ابطال كلامهم من
بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث
كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة وامتناع
تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها في مباحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات
متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها
بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني
وهكذا الى غير النهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره
فيكون الزائد مساويا للناقص هذا خلف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فينقطع الناقصة وت
فيكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه بلا شبهة فيكون الزائدة ايضا متناهية
فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما
استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه اي على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل سؤالا وجوابا
فلا نعيده دفعا للملال الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا هناك وتقريرها ههنا ان الحركات تتالف
من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم نحن
اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تتناهى مسبوق اي موصوف بالمسبوقية وليس
بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض لا تناهي السلسلة وكل واحد من اجزائها
الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير
وكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق اي المسبوقية ازيد من عدد السابق اي السابقية
بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد
من احدهما واحد من الآخر واما تساوي عدد المشهورين فغير لازم كما في الاب الواحد له ابنان الا ان تعتبر التغاير الاعتباري بحسب
الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافؤ الاضافتان واما قلنا السكون حادث
لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم في مباحث الاين من ان وجود
الكون ضروري معلوم بمعاونة الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه
مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودي اي موجود قديم يمتنع زواله ومن ثم قيل القدم
ينافي العدم لانه اي القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات
لما سيأتي في اثبات الواجب تعالى ولا يكون ذلك الواجب الذي استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم لا يستند

الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره اي تاثير الموجب في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده
لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان
توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا
قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب
بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هذا خلف فاذا امتنع عدم
الشرط مع امتناع الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم
فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء تتحرك في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات
وحركتها جائزة عندهم فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر
الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحيز ما صح على الآخر وما ذلك الا لخروجه عن حيزه او نقول الاجسام اما
بسيطة فيجوز على كل جزء منه اي من البسيط ما يصح على الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما
مركبة من البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الآخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فيعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة للبسائط
لان اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها وكذا المركبات لان تبدل اوضاع البسائط التي فيها
يستلزم تبدل اوضاعها ويعلم ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار الذي خلقه ان يغير وضعه فيجعل يمينه يسارا
وبالعكس وانكاره مكابرة لا يعتد بها **المسلك** الثاني وهو لبعض المتأخرين وكالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد
جسم قديم لزم اما كون واحد قديم وان يكون قبل كل كون كون آخر لا الى نهاية والتالي بط بقسميه اما الملازمة فلانه لا بد
للجسم من كون في حيز لكونه متحيزا بالذات فان وجد له كون غير مسبوق بآخر اي بكون آخر لزم القسم الاول لان ذلك الكون
يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما والا اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الثاني
لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه
لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له
كون غير مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك
الكون الذي ليس مسبوقا بغيره يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم
الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام واما
بطلان التالي فاما القسم الاول وهو قدم الكون فيحتمل ما بيناه من حدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب الاكوان
الى ما لا نهاية له فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك حطا للمؤنات الكثيرة
كانت في المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شانه الحركة
فيجوز زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجودها مع كونها ازلية فان الكون الذي ذكره في هذا المسلك لا شك انه
وجودي بلا خلاف ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان
كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه بشيء منهما في الازل ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالنسبة اذ
لا اجزاء لها الا بالتوهم اذ في الخارج هو اي الحركة كون واحد مستمر من المبدأ الى المنتهى لما مر من ان الحركة تطلق على الامر الممتد

ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الوجود الذي لا انقسام له في ماضي الحركة وهو الذي يدعي انه موجود
لا المعنى الاول فتأمل المسلك الثالث للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه الآمدي الى بعض المتأخرين من الاشاعرة وهو
ايضا مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات التي كانت فيه باقية ههنا كالتساوي وقليل منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد
جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي بط بقسميه وانت تعرف بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين فلا
نشتغل به حذفا للمؤنة المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة او من الهيولى والصورة
ولكثرة اي لتشاركه في ماهيته امور متعددة وسيأتي في الالهيات ان الواجب الوجود واحد لا شريك له في حقيقته وغير
مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن فهو موجد فله موجد ولا يتصور الايجاد الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في
مباحث القدم من انه لا يجوز الامام الرازي استناد القديم الى السبب الموجب كما لم يجوزوا استناده الى المختار وقد نبهناك
على مأخذه فتذكره المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما يأتي في الصفات اي صفاته تع فيكون الاجسام حادثة
لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان اي الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم كله من الاجسام
والمجردات بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام وصفاتها ويحتاج في تعميمها الى نفي المجردات
ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس فهو في حكم الاولين كما ستعرفه
المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة به وتجدد
الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سيبرهن عليه في الصفات
من ان القديم لا يكون محلا للحوادث احتج الخصم على القدم بشبه اربع الاولى وهي مستخرجة عن العلة المادية ان
يقال المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت ان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسل اي لزم التسلسل
في المواد وانها اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه باسرها
قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لا نم كون المادة قديمة فانه اي كونها قديمة
يبتنى بوجود الاستعداد المتوقف الى وجود الحوادث كما سلف وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله باثبات
قدرة الصانع في الموقف الخامس ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية
وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع
فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض عدمه هذا خلف واذا كان الزمان
قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب منع ان التقدم بالزمان اي لا نم
تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس يلزم تقدم عدم الزمان
على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض على التقدم بالذات
لا بامر زائد عليها فلا محذور ح الشبهة الثالثة وهي العمدة عندهم في اثبات مطلبهم ومأخوذة من العلة المؤثرة
ان يقال فاعلية الفاعل للعالم اي تاثيره فيه وايجاده اياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعليته
حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على شرط حادث مختص بذلك الوقت والا اي وان لم يتوقف على شرط
كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها

الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام فى ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما فى الحادث الاول
فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث ويلزم التسلسل فى الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر ايضا قديما
اذ لا يتصور تحقق التأثير والايجاد حقيقة فى زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال
جميع ما لا بد منه فى الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعد ذلك اما ان يتوقف
على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان
الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذى لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه فى الايجاد حاصلا فى الازل كان بعضه
حادثا قطعا فيتسلسل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان
احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه فى ايجاده حاصلا فى الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه حادث
بالضرورة فيلزم التسلسل فى الاسباب والمسببات وهو محال وقد ذكر فى الجواب عنه وجوه والذى يصلح للتعويل عليه
وجهان الاول النقض بالحادث اليومى اذ لا شبهة فى وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة
اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام فى هذا الشرط الحادث كما فى الاول
فيتسلسل الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومى قديما لا يقال انه اى الحادث
اليومى يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل
هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ابداء المعارض بصورة النقض ومحل النزاع على
الوجه الذى ذكرتموه لا يدفع النقض لان التسلسل فى الامور التى ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال
كما وقفت عليه وايضا فنقول اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم
مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة
كما فى الحادث اليومى عندكم فان قيل ذلك اى تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة تزايد استعدادها
بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ
القديم ما هى مستعدة له وما سوى العالم اى ما هو خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة فى حدوث
العالم عليها قلنا لا نسلم ذلك الذى ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور فى الماديات اذ قد
يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهى فيما لا يزال الى ما هو
شرط اى الى تصور هو شرط لحدوث العالم الجسمانى ولا نسلم الاستدلال بما ذكرتم على قدم الآن يقال لكل حادث
مادة وتلك المادة لا تخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها الوجه الثانى ان يرجح
المختار عندنا احد مقدوريه على الآخر انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه اى فى ذلك الترجيح الى داع مرجح ينضم اليه
كما تقدم تحقيقه فى مثال طريقى الهارب من السبع وقدحى العطشان فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة
بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة
احتاجت الى ارادة اخرى او شىء آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب
تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها فى وقت معين بلا سبب مخصص يكون

التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت فى مزال الاوهام فى امثال هذه المقامات الشبهة الرابعة صحة العالم
اى امكان وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وانه يرفع الامان عن
البديهيات لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وكذا صحة تأثير البارى فيه اى وكذلك امكان تأثيره فى العالم
لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور ايضا فيجب ان نجزم بامكان وجود العالم فى الازل من الصانع وهو يبطل دلائلهم
اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا نقول ترك الجود الذى
هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات فى كونه جوادا فوجب قدم
وجوده والا لزم تعطله والجواب انه اى ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطل كلام خطابى لا يجدى نفعا فيما نحن
فيه من البرهانيات ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية كما فى الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلى لما ذكرتم وليست
ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه
ازليا وامكان ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا

المقصد الثانى صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه
لما تقدم فى بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون
ماهيته من حيث هى قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل اى قبل الوجود كالعدم بعده اى بعد الوجود لا تمايز بينهما
ولا اختلاف فيهما فما جاز على احدهما جاز على الآخر فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات
الدالة عليه لم يخالف فى ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها
على ذلك ما اشرنا اليه فى امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه فى الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما
لذاته او لامر آخر وجودى او عدمى الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه تجده مع جوابه المذكور هناك
حاضرا عندك فلا حاجة الى اعادتهما **المقصد** الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها
متجددة آنا فآنا كالاعراض ومثل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة
انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا اى ومن الاشاعرة من ادعى فيه الضرورة اى البداهة قال الآمدى نحن نعلم بالضرورة
العقلية ان ما شاهدناه امس من الجبال الراسيات والارضين والسماوات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار
ان من خاطبناه بالكلام هو عين من خاطبناه قبله وان اولادنا هم هم وان الذين كانوا اعداءنا من قبل لا يقال
ذكر انه جزم ببقائها ضرورة الا ان البقاء خافى الحس فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه
الوثوق به اذ الاعراض كذلك لان الحس شاهد ببقائها وقد منع الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة
لم يدرك الحس تغايرها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف يعتبرون شهادته فى الاجسام دون الاعراض قلنا اى لانا نقول
لا نسلم ان ذلك الجزم مستند الى البقاء فى الحس حتى يتجه ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضرورى البديهى
لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به بمجرد الفطرة عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهى المرادف للاولى
ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة اى لم يمكن ان يقال يموت حى او يحيا ميت
لان محلهما يجب ان يكون واحدا على ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد

ولا يقع السخن والتبرد والتسود والتبيض ونظايرها اى لم يمكن القول بالسخن لا اصلا لانها مشروطة باتحاد المثل وكل
ذلك بط بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه فى بقاء الاعراض اى فى امتناع
عدمها على تقدير بقائها واللازم بط اتفاقا **تنبيه** على منشاء مذاهب النظام والكرامية وغيرهم ذلك الدليل لما
تم فى الاعراض ودل على امتناع بقائها طرده النظام فى الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدى وذلك لانه بنى على اصله
وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلافات
فى بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك ولما كان بقاؤ حاضروز
اوليا التزم الكرامية انها لا يفنى اصلا بناء على اعتقادهم صحة الدليل وفرق قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام
دائما فرقوا بينهما بان الاعراض على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور
ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون جوهرا لامتناع التسلسل بل لا يكون
ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض فى البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم فى الاعراض كساير الاقسام فيثبت
انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جايزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة
يخلقها الله فيها فاذا اراد الله ان يفنى الاجسام لم يخلق فيها العرض فتنتفى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور وهذا
مذهب الاشاعرة او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فتفنى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم فى الاجسام
الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية **المقصد** الرابع الجواهر يمتنع عليها
التداخل اى دخول بعضها فى حيز بعض آخر بحيث يتحدان فى المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا
بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان التحيز باعتبار وجود احد الجوهرين فيه يكون مضادا لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل
هو لذاتها بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اى تداخل الجواهر لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة
وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله فى حيز خردلة واحدة وجاز ان
ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على حيزها وصريح العقل بداهة يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما
النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهى المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ
لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم نعلم كيف وهو جحد للضرورة فلا يرضيه عاقل لنفسه وان
صح انه قال به كان مكابرا لمقتضى عقله **المقصد** الخامس وصف الجوهر ووصف حيزه مثلا زمانا ومكانا لا
يجوز كون جوهرين فى حال واحد فى حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد فى آن واحد فى حيزين وهذا
ضرورى ايضا كالاول وقال بعض الائمة فى اثباته لو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الذى يحصل فى هذا الحيز غير الجسم الذى حصل
فى الحيز الآخر وايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذى اورده فى اثباته تنبيه على الضرورة بعبارات
مختلفة لتصور المط فى الذهن بتصويرات واضحة فان شيئا من ذلك الذى جعله دليلا ليس باوضح من المط فكيف يصح الاستدلال
تنبيه هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما فى حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان بامتناع اجتماعهما فى محل واحد ضدين
كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين فمنع القاضى من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكانه راعى فى التضاد تعاقب الضدين
على المحل المتقوم وذلك غير متصور فى الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاد ابو اسحق وهو بحث لفظى عايد الى مجرد

الاصطلاح فى اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح فى لفظ الضدين على ما يشاء من المعانى اذ لا حجر فى ذلك والحكماء
خلافا فيما بينهم فى الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا وهو ايضا بحث لفظى
مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع معين او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما
وان اكتفى بالمحل الذى هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول
المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض
مع ضده يجب ان يوجد لصحة ما فى الجسم وجوزه بعض الدهرية فى الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية فى الازل عن جميع
اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوز
اى خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة الباقين تفصيل
فالبصرية منهم يجوزونه فى غير الاكوان والبغدادية يجوزون فى غير الالوان اما المتكلمون اى الاشاعرة فمنعهم منه بناء على
الاجسام متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما تتميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم
عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيره بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتميز والمطلق
لا وجود له بالاستقلال ضرورة انما الموجود فى الخارج هو الامور المعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان
الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شىء من الاعراض وضده معا ويوافقهم النظام فى ذلك
اى فى امتناع الخلو لكنهم اى المتكلمين امر ظاهر يعنى انه وان خالفهم فى تماثل الاجسام لكنه يوافقهم فى امتناع خلوها عن
الاعراض بناء على ما مر من مذهبه فى تركب الجسم من العرض وذلك ظ لا سترة به ومنهم من احتج عليه اى على امتناع الخلو
بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة فى كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج
لا تعميم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم
واضدادهما نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن
الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض وقياس ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف من ذلك الضعيف يعنى
ان بعضهم حاول التعميم فى الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان بين امتناعه عن ساير الاعراض
بالقياس عليها وهو فاسد جدا فساده ظاهر اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة
والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله بخلق المثل او الضد بعده عند الاشعرى
وامتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلة فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع
ظهور الفارق واما كانا اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه ثبت بعض من المط بخلافهما احتج المجوز
للخلو بوجوه ثلثة الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض
عند احداث الجوهر وانه ينفى الاختيار والجواب ان هذا لازم عليكم فى امتناع وجود العرض دون الجوهر و
امتناع وجود العلم دون الحيوة وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انقلاب العلم
النظرى بصفاته ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحيوة والنظر عند احداث
الامور الموقوفة عليها فما هو عذركم فى صور الالزام فهو عذرنا فى محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث

لا تجب على من يسند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم
العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه الوجه الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما به
والمعلومات اي المفهومات التي يمكن ان يتعلق العلم بها في نفسها غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات
وكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان انتفى
ان يقال فقد انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن الوصف وضده ان يقوم به بازاء كل علم
منتف عنه ضد له فيلزم ح قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالمرادات وانه
محال كما عرفت والجواب ان المنتفي عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات وانه اي ذلك التعلق ليس بوصف بل
هو امر اعتباري وهذا الالزام الذي ذكرتموه انما يلزم من يجعل كل معلوم الى علم على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا
لا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول به بل نجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يجعله نفس التعلق لا
صفة موجودة واجاب الاستاد ابو اسحق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة وان كانت مختلفة لا متماثلة
ان اي بان ضد العلوم المنتفية التي لا تتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور والزم الاستاد
على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير الآخر
فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل الا
علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي
لا تتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدلا عما كان المحل قابلا له قال الآمدي وهذا اسد من جواب
الاستاد وقال المص وانما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما امتنع وجوده معا لكنه لم يثبت واجيب عنه
بان اللازم ح اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع
ما قبله من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني بانه قد يكون اي يوجد لما انتفى عنه من العلوم التي لا تتناهى ضد
عام هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان لجميع
العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة الوجه الثالث الهواء
وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة
كما مرت الاشارة اليه والجواب منع عدم كون اللون فيه بل له لون لكنه لا يدرك لضعفه او الزام ان الشفيف
الثابت للهواء والماء امر وجودي هو ضد اللون المطلق لا عدمه تنبيه منهم اي من المتكلمين من قال قبول
الاعراض الثابت للجواهر معلل بالتحيز للدوران فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر
وقيل لا دوران لكل منهما مع الآخر فليس استناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف لان كل واحد من المذهبين
ممكن ولا قاطع في شيء منهما **المقصد** السابع الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت
تلك الابعاد في ملاء كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي
الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها لوجوه الاول
لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدا معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا بحيث

يوازيه في وضعه الاول اي يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات
احد طرفيه الذي في جانب المبدا من الموازاة مائلا الى جهة الخط الغير المتناهي فيسامته اي يصير بحيث يلاقيه
بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال
الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك وهي اي مسامتته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور
الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي فرض
غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية
نقطة تفرض انما تحصل بزاوية يحيط بها الخطان عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو الخط المتناهي مفروضا
على وضع الموازاة والآخر بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكان هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال
بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد ايضاحه بان نفرض الخط المتناهي خارجا من مركز كرة موازيا
للغير المتناهي ثم نفرض حركته حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية
اذ قد تبين اقليدس في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم
ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان الزاوية
المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية
اصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقطة المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك
لان المسامتة معها انما يكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفي
حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة ح قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون
النقطة الاولى اول نقطة المسامتة وهكذا فلا يمكن ان توجد هناك ما هو اول تلك النقطة وقد يبين ذلك بان المسامتة
انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة اخرى
وهكذا قال المص تلخيصه اي تلخيص هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض اي الفرض المذكور
واللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامتة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامتة اذ مع ذلك الفرض اما ان يمتنع
المسامتة وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب ان يوجد اول نقطة المسامتة وهو الامر الآخر والقسمان باطلان اما وجود
تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهي ما لا يتناهى ايضا واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة
بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها مع ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي اولا مسامتا ثم
يحرك الى ان صار موازيا فقال فلا بد من نقطة هي آخر نقط المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل
بمثل ما مر وسماه برهان الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض اي لا نم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط
آخر متناه يكون موازيا له اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه
او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وح جاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا
والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذي لا يتناهى او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال
من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة اي نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا

ممكن على تقدير لاتناهي الابعاد فلو كان لاتناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم
محال وما لزم علم ان المحال هو اللاتناهي وحده واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالفروض الهندسية
مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة بتحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه
الاول وليس لاحد ان يمنعه الا مكابرة وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك
التقدير وقد يقال عليه ايضا لا نسلم لزوم نقطة هي اول نقطة المسامتة لعين ما ذكرتم في بطلان التالي اي يستدل
على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقطة هي اول
نقطة المسامتة لان المسامتة انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ما هي اول نقطها لان كل نقطة نفرض
لذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول لكونها حادثة
وهو يكون بنقطة ضرورة فالنقطة التي حدثت المسامتة معها في ذلك الاول هي اول نقطها ودليل امتناع اللازم
في نفسه لا يدل على عدم ملازمته لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية
التي استثني فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والا جاز في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض التالي
وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فاما
ان يوجد اول نقطة المسامتة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وبطل اي اصلكم بالكلية لكن بقي ههنا بحث وهو
انا لا نم ان المسامتة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضها موجودا بالفعل
حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل ويوضح ما ذكرناه لا تمتنع حركة نصف قطر الدائرة على
قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا بل تمتنع
الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفع بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية
لا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كساير الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة
من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ينبغي
يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا يكون المسامتة الحادثة مسبوقة بمسامتة
في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامتة في الوهم بيانه انا
نقول لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامتة
حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة غير متناهية اي لا يقف عند حد فكذا
المسامتات المتوهمة فيها وكل واحد منها انما يكون مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها
فمحل هذا الاشكال ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيه و ح فلا بد من تعين لها ولمسامتتها
جزء اول في الوهم لكنه محال لا يقال المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول
الخط للنقطة آنية واما المسامتة المذكورة اي مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان
كما ذكرنا فليس هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ولكن
ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان يتحقق فيه نقطة هي اول نقط المسامتة

اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان
متناه وهو مح فتلك المسامتة انما هي باول النقطة ويمكن ان يحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان يجعل تعين النقطة في الوهم
عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه وقال بعض فضلاء المتاخرين وهو
صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان يقال ان اطول خط هو
في البعد المتناهي الموجود هو محور العالم فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه والمسامتة مع النقطة
التي فوقه خارج العالم قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقط لا تتناهى وبعد غير متناه يوجد
فيه تلك النقط وهذا الذي ذكره مما لا يرد وكيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها بالفعل لانه لا يمكن اخراج
خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجود هناك ولا ملاء فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه والوهم البحت
الذي لا يساعده العقل لا عبرة به وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير
متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة الوجه الثاني وهو عكس الاول في
انه فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع وهو
لزيادة تقرير وتحقيق له اي للوجه الاول ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كانهما يميلان
الى الموازاة فلا بد في الموازاة من ان يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتهما ويلزم خلف
وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص واما الصحيح اذا فرضنا
كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لا بد ان يصير
الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما ماخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا
ومسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد الوجه الثالث انا نفرض
من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا
وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا تزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوي الاضلاع و
اكتفي بالحيثية المذكورة لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهبا الى
غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين
يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص
عجز عنه الفحول البزل واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر
الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة يحتاج اليها في السلمي الذي اورده في اشاراته كما يطلع عليها في شروحها
واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الحكيم ومن جهة
ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله ولو جوز محور اسطوانة غير
متناهية في طولها لم تم ذلك في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لاتناهي الابعاد على الاطلاق الرابع
وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه الملخص تلخيصا شافيا نفرض ساقي مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف
كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما تصوره او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا

كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فللانفراج اليهما اى الى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغ
وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج حينئذ
ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا مثلين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا
معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما فح تكون نسبة الامتداد الاول اعنى العشرة الى الثانى اعنى العشرين كنسبة الانفراج
الاول اعنى الذراع الى الثانى اعنى الذراعين وكذا الحال فى نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وهلم جرا
فلو ذهبا اى الساقان الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه وهو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهى وهو الامتداد
الذاهب الى غير النهاية كنسبة المتناهى وهو الانفراج الاول الى المتناهى وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية
لما عرفت ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هذا خلف لان نسبة المتناهى الى المتناهى المذكور
بجزء معينة ويستحيل ذلك بين المتناهى وغير المتناهى لا يقال لجاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير
متناه ايضا لانا نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجه الخامس انا نقسم جسما على هيئة الدائرة وليكن
ترسا بستة اقسام متساوية بان نقسم اولا محيط الدائرة الى ستة قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة على
مركزه فينقسم الى اقسام ستة متساوية تحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى ينقسم الاقسام
كلها فى طولها وعرضها اعنى سعة العالم بهذه الاقسام ثم نردد فى كل قسم فنقول هو فى عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى
بين حاصرين هما الضلعان المحيطان واما متناه فكذا الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهى الذى هو احد الاقسام
بمراتب متناهية هى الستة وهذا البرهان المسمى بالترسى كالسلمى والتوضيح للبرهان الذى هو تلخيص السلمى لان كل قسم
من الستة كمثلث متساوى الاضلاع لانك اذا فرضت على ضلعى كل قسم نقطتين متساويتى البعد عن المركز ووصلت
بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التى عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط
بكل نقطة اربع قوايم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة
لانهما متساويتان لتساوى وتريهما واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج
بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما فى ذلك البرهان الا ان ههنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين
من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان نخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان يكون
جميع الزوايا متساوية الا ان فى امكان ذلك نوع خفاء فوضع دائرة لا شبهة فى امكان تقسيم محيطها الى اقسام
ستة وح يلزم تساوى الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثى قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادا
الكلي فافهم ما وهذه الوجوه اعنى الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد الوجه السادس
التطبيق الدال على تناهى الابعاد من جميع الجهات وطريقه ههنا ان نفرض من نقطة الى غير النهاية خطا ونفرض
من نقطة فيه ابتداء خط آخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناقص اما مثل الزائد وهو محال او ظاهر
او ينقطع فيتقطعان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم غير مرة فى بطلان التسلسل ومرة فى تناهى القوى الجسمانية
الوجه السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى النقطة
ما من ما بين النقطتين فنقول هى اما المنتصف او لا فان كان المنتصف كان ما فى احد جانبيه الى النهاية مثله فيكون

من النقطة

من النقطة الاخرى فى ذلك الجانب اقل منه فينطبق احدهما بالآخر وتم الدليل وان لم يكن المنتصف كان احدهما اقل من
الآخر وبعض فى اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة الى ادلة
ثلثة الثانى منها يدل على امتناع اللاتناهى مطلقا والواحد على امتناعه فى وجهين او اكثر احتج الخصم على عدم تناهى
بوجوه الاول ان ما وراء العالم متميز وان ما يلى عينه اى يمين العالم غير ما يلى يساره ضرورة الا يرى ان بديهة العقل
شاهدة بان ما يلى القطب الشمالى غير ما يلى القطب الجنوبى وما يلى المشرق غير ما يلى المغرب الى غير ذلك والمتميز لا يكون
عدما محضا فهو اذن موجود وبعد لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء
العالم بحسب نفس الامر واما ذلك التميز الذى ذكرتموه فوهم محض لا عبرة به اصلا الثانى انه اى ما وراء العالم
متقدر فان ما يوازى ربع العالم اقل مما يوازى نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب ان التقدير الذى
صورتموه وهم باطل لا يلتفت اليه ومثله الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما
فثمه فضاء موجود لاستحالة مد اليد فى العدم الصرف فعند ذلك يمد منه اصبعا اقل مما يمد اليد كلها وان لم يمكنه
مد يده فيه فثمة جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثمة بعد اما مجردا او مادى والجواب لا نم انه لو لم يمكنه
مد يده فثمة جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى يمكن مد اليد فيه
الرابع الجسم ماهية كلية فيكون لها افراد غير متناهية عقلا فاذا وجدت تلك الافراد وكانت الافراد غير متناهية
والجواب ان الكلية وان لم يمنع من وقوع جزئيات لا متناهية لا انها لا تقتضى الوجود اى وجود شىء من الجزئيات
ولا التعدد فى الجزئيات ولا عدم التناهى فيها بل يجوز ان يكون الكلى ممتنع الوجود فلا يوجد شىء من افراده
او ممتنع التعدد فلا يتعدد افراده او ممتنع اللاتناهى فى افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور
خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهى افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة **المقصد** الثامن جوز المتكلمون
وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك فى الاحكام واليه الاشارة فى الكلام المجيد اوليس
الذى خلق السموات الآية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعنى ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلثة اوجه الاول
لو وجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد وكان المحدد فى جهة منه فيكون الجهة قد تحددت قبله لتصور
وقوعه منها لا به كما هو الواقع هف والجواب ان الذى ثبت بالبرهان تحدد جهتى العلو والسفل بالمحدد كما مر
واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز ان يكون ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد
آخر فيجوز وقوع هذا فى جهة منها فان حصر الجهات المحددة فى هاتين لم يقم عليه دليل الثانى لو وجد عالم آخر
لكان بينهما خلاء سواء كانا معا كريين او لا وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كريا ايضا لم يتصور التلاقى
بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا او لا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة
لما ليس بكرة لا يكون الا من وجه والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول لا نم ذلك لجواز ان يلاقيهما اى علياهما
ما بينهما مالئ ولو اردنا ما ذكرتم سند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان اى العالمان مدورين محوزين فى ثخن كرة عظيمة
تساوى ثخنها قطريهما او تزيد عليهما وربما يتضمن تلك الكرة الوفا من الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد بما فيه
من الافلاك والعناصر ولا استبعاد فى ذلك فانهم قالوا ان تدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيها من الافلاك

الثلثة والعناصر الاربعة ثلث عشرات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس في جوف تدوير
المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا في الحقيقة او مخالفة له فيها الثالث لئن لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها احياز
طبيعية فيكون لعنصر واحد كالماء مثلا حيزان طبيعيان وقد عرفت بطلانه والجواب منع تساوي عناصرهما وكايناتهما
المركبة منها صورة اي لا نم تساويها في الصورة النوعية وان كانت متشاركة في الآثار والصفات كاشتراك النار بهما
في الاحراق والاشراق ولئن سلمنا الاشتراك في الصورة النوعية فلا نم تماثلهما حقيقة لجواز الاختلاف في الهيولى
الداخلة في حقيقتهما وان سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجوده في احدهما اي حصوله في احد الحيزين غير طبيعي
ولا نم ان القسر لا يكون دايما **المقصد** الثالث في مباحث النفس المجردة واحكامها شرع
في بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة
وتوابعها لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول وهو كون حركاتها ارادية فلانها اما طبيعية
او قسرية او ارادية لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها والاولان باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان
الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدوري مقتضى الطبيعة ومستندا اليها لكان الشيء
الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة
يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن
الشيء بعين طلبه وانه محال بديهة ورد عليه بان ترك وضع ليس توجها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله
فلا يكون المتروك بنفسه مطلوبا فالاولى ان يوجه بان المتحرك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد
الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها
قسرية فلما مر ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو عبارة اعني ان عدم الميل
الطبيعي لا تحرك قسرا وههنا لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر
فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور ههنا قسر الا من بعضها لبعض
لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة واما الثاني وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية
كانت لها نفوس مجردة فلان ارادتها المتعلقة بحركاتها ليست ناشئة عن تخيل محض من قوى جسمانية تدرك امورا جزئية
والا امتنع دوامها اي دوام الحركات الفلكية على نظام واحد دهر الداهرين اي ازلا وابدا لا تختلف ولا تتغير
لا في الجهة ولا في السرعة الا يرى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع فهي اي ارادتها
التي تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة اذن ناشئة عن تعقل كلي يندرج فيه امور غير متناهية ومحل
التعقل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الانسانية برهانه والاعتراض على هذا الدليل ان يقال لا نم انها ليست طبيعية وانه
يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول
وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التأدي الى شيء آخر فلا يطلب لذاته بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة
عن كون الجوهر في آنين في مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها سلمناه لكن سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية
لكن لا نم انها ليست قسرية قولكم القسر على خلاف الطبع انما هو فيما فيه ميل طبيعي لا لقبول حركة قسرية وقد مر ما في دليله

الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نم ايضا ان القاسر
هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية سلمناه لكن
لم ان التخيل لا ينتظم على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا ولم لا يجوز ان يكون تخيله اي تخيل الفلك على خلاف تخيلنا فلا
يختلف ولا ينقطع بل يستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمانية
كانت متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركات التي لا تتناهى قلنا قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك بعدم عليكم
اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية سلمناه لكن لا نم ان محل التعقل مجرد وما سيأتي من برهانه سنتكلم عليه هناك
تفريعان على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة الاول لها مع القوة العقلية التي تنسب بها الى
كنسبة النفس الناطقة الينا قوى جسمانية هي تخيلاتها مبدأ للحركات الجزئية الصادرة عنها فان التعقل الكلي لا يصلح لان
اي لكونه مبدأ لوقوع الحركات الجزئية فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض بالوقوع
دون البعض بل لا بد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئي لا يتصور الا من قوى جسمانية وهذه القوى
في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة الثاني ليس للافلاك حس
من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لانه لا احتياج اليها لجلب النفع او دفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة
عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدمات
المذكورة كلها ممنوعة اذ لا نسلم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكرتم لجواز خلقها لكونها كمالا للجسم ولا نم ايضا انحصار
النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلمنا فلا نم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه
مدخول وفي الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس
الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب
ان لا يوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال انا لا نم انحصار فايدتها في حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف
فيها اذ يجوز ان يكون فيها فوايد اخرى وان سلم فلا نم انه لا معطل في الوجود **المقصد** الثاني في ان
النفوس الانسانية مجردة اي ليست قوى جسمانية حالة في المادة ولا اجساما بل هي لا مكانية لا تقبل اشارة حسية وانما لها
بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهورين المتقدمين
والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء
على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتج المثبتون لتجردها بوجوه خمسة الاول انها
تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل فتكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقائق اي حقيقة ما من المعاني
فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك اي ثبت المطلوب وهو تعقلها للبسيط والا كانت تلك الحقيقة مركبة من بسايط
بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه
بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من اجزائه لانا نقول
كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسايط كل منها واحد بالفعل واما الثاني
وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط لو كان جسما او جسمانيا اي لو كان ذا وضع اصلا

او تبعا كان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الآخر وانه اى انقسام
الحال الذي هو العلم ينافي البساطة في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا للمعلوم اجيب عنه بانه مبنى على ان النفس محل
المعقول لان التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم
يقوم به المعلوم عند العالم وذلك التعقل امر اعتباري يتصف به العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم ان العلم بحصول صورة
المعلوم فى محل اى فالنفس حينئذ محل لصورة البسيط الذي يعلقه لا لذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي
الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط بسيطة الا يرى الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الحقيقي
صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث الحال وان سلم ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة فلا نم ان كل
ذى وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع وح جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض وان
سلم ان كل ذى وضع منقسم فلا نم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه لا ينقسم
في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما
يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم وان سلم انه اى الحال في المنقسم منقسم فبالقوة
كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافي البساطة لجواز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة
الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل محققة فليس له انقسام فعلي ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من
جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثاني من الوجوه الخمسة انها اى النفس الانسانية تعقل الوجود والواحد البسيط
كما مر في مباحثه من ان اجزاءه وجودات او عدمات الى آخر الكلام والجواب ما تقدم من المنوع الواردة على
مقدمات دليله بساطته والمنوع المذكورة في الوجه الاول الذي هو اعم منه الثالث من تلك الوجوه انها تعقل
المفهوم الكلي فيكون مجردة اما الاول فظ لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها واما
الثاني فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذى وضع ولا شك ان الحال في ذى الوضع مختص بمقدار
مخصوص ووضع معين ثابتين لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين في المقدار والوضع بل لا يكون مطابقا
الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون كليا هذا خلف لان المقدر خلافه والجواب يعرف مما مر اذ لا نم ان عاقل
الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز
ان لا يكون الحلول سريانيا وبتقدير اتصافه بها لا نم عدم مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشيء ما له الشيء في الصغر والكبر كالصور
المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان
الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا يرى انه يجب تجريده عما عرض من التشخص العارض لها
بسبب المحل الرابع منها انها تعقل الضدين اذ تحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركهما جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض
مثلا في جسم واحد وانه محال بديهة والجواب ان صورتي الضدين لا تتضادان بينهما لا نسلم ان الحقيقة الخارجية فليس يلزم
من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز تعقلهما بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان
في محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلم تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز ان يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي يعقلهما
مغاير للجزء الذي قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد الخامس منها انه لو لم يكن مجردا ثم نقول

لوكان العاقل منا جسما او جسمانيا حالا في جميع البدن او في بعضه يعقل محله دائما او لم يعقله دائما والثاني باطل اما الملازمة
فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل
دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما والا احتاج تعقله له الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه
وانه محال لانه يقتضى اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دائما واما بطلان
الثاني فبالوجدان اذ ما من جسم فيما تصور انه محل للعلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من اجزاء البدن
الا ونعقله تارة ونغفل عنه تارة اخرى والجواب منع الملازمة على ما ذكر في بيانها لجواز ان لا يكفي في تعقله حضوره
بصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك لان كون التعقل بحصول الصورة
ممنوع عندنا سلمناه لكن لا نم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع المثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية
والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها
خاتمة في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي كثيرة لكن المشهور منها
تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني انها جوهر
لظهور منافيهما بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعقلها للبسائط وليست بمجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فيكون
جوهرا فردا وهو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم الثاني للنظام انه اجزاء اجسام لطيفة سارية في البدن سريان
ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه
من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء واما المتحلل والمتبدل من البدن فضل منضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق
من اول العمر الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلث اوراح
احديها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل
المخصوص هو المحسوس عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج
النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله يقوى الحيوة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين
ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه واعلم ان شيئا من ذلك الذي رويناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه
لا يصلح للتعويل عليه والله اعلم

المقصد الثالث

في ان النفس الناطقة حادثة اتفق المليون اذ لا قديم
عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله
فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة
النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذا الادلة الظن
دون اليقين الذي هو المط اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم من ذلك حدوث
تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث
بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتعارضان هذا كما ذكرناه واما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو
ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو تقدمت على ان تكون قبل التعلق بالبدن متعددة
متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها وتعينها اما بذواتها او لوازم ذواتها فان كان بذواتها او بلوازمها

فيكون كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لو لم
يقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلتان وان كان تمايزهما لابد وان كان بالقوابل
وما يكتنفه كما تقدم من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بالقوابل والاعراض المكتنفة به وما ذلك الا البدن فيكون متعلقة
قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ اي انتقالها من بدن الى آخر وسنبطله وان لم يكن قبل التعلق متمايزة بل كانت
واحدة فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كما كانت كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات
النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وساير الصفات وانه باطل بالضرورة وان لم تبق كما كانت بل تكثرت لزم
التجزي والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجم فلا يكون مجردة بل مادية وايضا قد عدمت بذلك التجزي
والانقسام تلك الهوية الواحدة القديمة وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطلوب وهو ان النفوس المتعلقة
بالابدان حادثة احتج الخصم على قدمها بوجوه ثلثة الاول ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة كانت مادية
لا مجردة قلت بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستدعيها الحدوث اعم من مادة تحل الحادث فيها او يتعلق بها
والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته الثاني لو لم تكن الناطقة ازلية لم تكن ابدية ايضا والتالي باطل اتفاقا
واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كاين فاسد والجواب المنع ومنع القضية المذكورة
ان كل حادث هو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره الثالث يلزم عدم
تناهي الابدان والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي
شرط فيضانها والادوار الفلكية التي لا تناهي فيكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان
والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور غير متناهية وهو محال بالتطبيق
والجواب ان شرط امتناعه الترتب الطبيعي او الوضعي كما مر والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة لا انها غير
مترتبة فيجوز لا تناهيها **تنبيه** قال ارسطو كل حادث لابد له من استناده الى المبدا القديم الواجب
ومن شرط حادث فقوله دفعا للدور والتسلسل تعليل لما هو المقدر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم
تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبدا المفيض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد
لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه النفس من المبدا الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل
المستعد وبه ابطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخة وفاض عليه نفس اخرى
حدثت الآن لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة وشرطها كملا فيكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة
فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح
فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس واما
نعم له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لاحوالها في البدن الآخر وان
استعداد الابدان للنفوس لكونها اي حدوث النفس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس لكان
مفارقة النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتفق وباء اي فساد هواء او جايحة اي حادثة مستاصلة كالطوفان
او قتل عام يهلك فيها من النفوس فوق ما علم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان

كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث
في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم ليتعلق بها تلك النفوس المفارقة من ابدانها فلو كان تعلق النفوس
على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن يتعلق به وليس شيء منها والاظهر منهما من هذين الطريقين
الاخيرين يصلح للتعويل اذ لا نم لزوم التذكر لاحوالها في البدن الآخر السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق
على انه قد نقل عن بعضهم انه قال اني لاتذكر كوني في صورة الجمل ولا نم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة
والكبيرة في البحور والبراري لا يساوي عدد تلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل الذي ابطل به التناسخ
اعتراضات نوردها ان كان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب مثل ان يقال
لا نم ان كل حادث لابد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحادث بزمانها من غير ان يكون
هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لا نم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا
يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نم انه اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس انما يجب ذلك اذا لم
يتعلق به نفس متناسخة وقد يقال المراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل لدليله على ابطال
التناسخ فيعترض عليه بانا لا نم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز امر عدمي فلا يحتاج الى علة ولا نم
تماثل النفوس كلها ولا تماثل النفسين منها والاستبعاد لا يجدي نفعا ولا نم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون
بالقوابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن **المقصد الرابع** تعلق
النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا امكنت
النفس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى امور اخر وليس ايضا تعلقها في غاية القوة بحيث اذا زال
التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من انها متجردة بذاتها غنية عما
تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثم قيل
هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا بكره
الجاذبة ولا تمل مع طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه فانها
في مبدا خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات وابي
ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا
التفتت الى العين فيقوى على الابصار التام وكذا الحال في ساير الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الافعال
ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية وبما
حفظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها العقلية بعد احتظاظها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن
على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل اقوى منه بكثير وانما يتعلق من البدن اولا بالروح القلبي
المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب تجويف في جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم
فيتبخر بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان شد
الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية

يشهد بذلك وتقييده اى تقييد النفس الروح بواسطة التعلق قوى بها يسرى الروح الى جميع البدن فيفيد الروح الحامل
لتلك القوة كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التى فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للفاعل المختار ابتداء ولا
حاجة الى اثبات القوى كما مر مرارا **المرصد** الرابع فى العقل والمراد به كما مر موجود
ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا بل موجود مجرد فى ذاته مستغن فى فاعليته عن الآلات الجسمانية وفيه مقاصد المقصد
الاول فى اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث وقال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديث
الآخر ان اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نورى ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبداه يسمى
عقلا ومن حيث انه واسطة فى صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه فى افاضة
انوار النبوة كان نور سيد الانبياء واحتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول انه تعالى واحد حقيقى لا كثرة فيه اصلا بوجه
من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر
فى المرتبة الاولى ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لان الجزء مقدم على الكل ولو كان هو الصادر الاول لتقدم
على اجزائه ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر فلا يستقل بالتاثير ايضا
والصادر الاول مستقل بالوجود والتاثير معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذى هو محله فكيف يوجد
قبله ولا نفسا اذ لا يستقل بالتاثير دون الجسم الذى هو آلتها فيمتنع ان يكون سببا لما بعده فوجب ذلك فيما صدر اولا
ان يكون الصادر الاول هو العقل بالتخصيص اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وهو العقل ليس كذلك
لانتفاء القيد الاول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض والثالث فى النفس الثانى الموجد للجسم كالفلك
مثلا لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لاوجد جزئيه لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل واحد
من اجزائه فيكون الواجب مصدر الاثرين فى مرتبة واحدة ولا جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس
اليه اما بالمجاورة والقران او بالمحاذات والمقابلة علم ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اى جسم كان بل ما يقاربها
والشمس لا تضىء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما آخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على
الهيولى لكان للهيولى البتة وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات وضع
بالذات لكونها فى حد نفسها ممتدة فى الجهات ولا نفسا لتوقف تاثيرها عليه فان النفس لا تؤثر الا بالآلات جسمانية
فيكون تاثيرها متاخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه ولا احد جزئيه والا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للجزء الآخر
وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر ولا عرضا لتاخره عن الوجود
فهو اى الموجد للجسم العقل الاعتراض بناء على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز
ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر الآخر وقد صرحوا بان الصورة
جزء علة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية فى مرتبة التاثير عن الهيولى كونها غنية فى وجودها متشخصة عنها ان
سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقفها بما دة مطلقا
على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول صفة قائمة بذاته تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله واما على الوجه الثانى فلم لا يجوز ان يكون

الموجد للجسم جسما قوله انما يؤثر الجسم فيما له وضع بالنسبة اليه قلنا ثم والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد العموم
لانه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجد اولا ثم يتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب
بان يوجد احد جزئيه ابتداء وبتوسطه الجزء الآخر كما مر فى الاعتراض على الوجه الاول **المقصد** الثانى
فى ترتب الموجودات على رايهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل ففيه اعتبارات ثلثة وجوده فى نفسه
ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل وباعتبار وجوبه
بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدوره عنه على هذا الوجه اسنادا
للاشرف الى جهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثانى عقل ثالث
ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذى هو فى مرتبة التاسع من الافلاك اعنى فلك القمر ويسمى
العقل الفعال المؤثر فى هيولى العالم السفلى المفيض للصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى
المركبات منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
واوضاعها الاعتراض ان يقال هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة والا
بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزءا لمصدر
للامور وجودية وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من المؤثر بل هى شرط للتاثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا
لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبداء الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا
لامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذى بنوا عليها كلامهم فى ترتب الموجودات
وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابى لا يلتفت اليه فى المطالب العلمية واسناد الفلك الثامن
مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى الى جهة واحدة فى العقل الثانى كما زعموا مشكل
جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التى فى عالمنا هذا مع كثرتها الغير المتناهية عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا
وبالجملة فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى وفى الملخص انهم خبطوا فانهم
اعتبروا فى العقل الاول حيثيتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما
تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه كما ذكر فى متن الكتاب
وتارة من اربعة اوجه فزاد وعلمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول
عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر **المقصد** الثالث فى احكام
العقول وهى سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعى مادة الثانى ليست كائنة
ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى فلا يتصور الا فى المركب المشتمل
على جهتى قبول وفعل واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية
الثالث نوع كل عقل منحصر فى شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة ولواحقها كما تقدم الرابع ذاتها
جامعة لكمالاتها اى ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث
يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا فى مادى هو تحت الزمان والعقول

مجردة غير مادية الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حصول الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند الشيء
المجرد القايم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة و
وغير المغايرة والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور ولو نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية
المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا
كانت الحواس مدركة بصورها الخارجة وهو باطل السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات
القايمة بذواتها فانها تعقل الكليات اذ كل مجرد كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته منزه عن العلايق الغريبة عن
ماهيته والشوايب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل
كان ذلك من جهة العقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره
اذ يعلم بالضرورة انه لا تضاد في التعقلات فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من ساير المعقولات وايضا
كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوجود والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي
تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وح فيمكن ان يقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي
الماهية الكلية التي للغير في العقل لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع
ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير
المجرد في العقل فيمكن ايضا ان يقارنها اي يقارن ماهية الغير المجرد مطلقا اي سواء كان المجرد موجودا في
العقل او في الخارج اذ كونها اي حصول ماهية المجرد في العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه لو كان
شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان مقارنته اي مقارنة المجرد للعقل التي هي اخص من مطلق المقارنة
مشروطا ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد في العقل لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم و ح
يلزم الدور لان كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا
للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جاز مقارنة الماهية
الكلية المجردة التي للغير اياه اي ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها اي تعقل الماهية الكلية
له اي للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي وكل ما هو ممكن له فهو
حاصل له بالفعل دايما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغايره من الكليات بالفعل وهو المطلوب ومحصول الكلام
ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد
مما يغايره من المفهومات وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيء
عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على
حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء موقوفا
على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة
حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه
واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة والجواب لا نم ان كل مجرد

يكن

يمكن تعقله كالباري تع فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانها غير
معقولة لنا فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولا نم ان المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به انما يصح
ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها وهو ممنوع وان سلمنا فلا نم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع
الغير وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات لا يعم شهادته لعدم تعلقه
بجميع المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما اشرنا اليه وان سلم فلا نم انه اي تعقله مع الغير
يقتضي مقارنة الماهية المجردة التي لذلك الغير للعقل اي للمجرد المعقول وانما يصح ذلك لو كان العلم حصول الماهية
المجردة في العقل وح اذا تعقل معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بينا ان العلم تعلق خاص
بين العالم والمعلوم وان سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني فلا نم انه يلزم من جواز المقارنة
بينهما في العقل جواز مقارنته اي مقارنة المجرد للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطا بكونه في
العقل ويلزم الدور قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان اي مقارنة احد المعقولين للآخر في العقل
ومقارنة احدهما للعقل مثلين وح يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به
ايضا فيدور وهو اي كونهما مثلين مم فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير في ثالث هو العقل محل
لحصول احدهما اي احد الشيئين كالمجرد في الآخر كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين في محل بالحال الآخر والثاني
مقارنة الحال المحل فاين احدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون
المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة ليكون من قبيل اشتراط الشيء بنفسه لا يقال
قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكون المجرد في العقل
والا دار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه
في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونه في العقل حتى
اذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه وان سلم تماثل
المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان
تعقله للمعقولات المقارنة له وانما يلزم هذا لو كان هو اي المجرد قابلا للتعقل اي لكونه عاقلا وهو مم
لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعا لانا نمنعه اي نمنع اتحادهما
لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط
فيه السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لانها تحتاج الى آلات جسمانية لتدركها ولا
الى الجزئيات بتغيرها والعلم بها يكون متغيرا فلما ثبت انها لا تجوز عليها التغير والاعتراض عليه ستعرفه في بحث
صفات الباري في مسئلة العلم فان علمه تع محيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية او تغير في ذاته
او صفاته الحقيقية **خاتمة** لمباحث العقول في الجن والشياطين فانها ايضا من الجواهر الغائبة
عن حواسنا وهي عند المليين اجسام تتشكل باي شكل شاءت وتقدر على ان تولج في بواطن الحيوانات
وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على

انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان يكون اجساما لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول
فلانه يلزم ان لا تقدر على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة وسبب من خارج يصل اليها وهو خلاف ما يعتقدونه
واما الثاني فلانه يوجب ان نرى ونبصرها اجساما كثيفة لانها لو جاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات
وطبول لا نسمعها وهو سفسطة محضة والجواب ان لطافتها بمعنى الشفافية اي عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان
تقوى الشفاف الذي لا لون له على الافعال الشاقة ولا ينفصل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة
الشفافية فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء
متصغرة ورقة القوام فان اللطافة تطلق على هذه المعاني فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء الا انه يتشكل
بسهولة بتشكلها باي شكل شاءت فلذلك قال كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها ورقتها قوة عظيمة فان
القوة لا تتعلق بالقوام في الرقة والغلظة ولا بالجثة في الصغر والكبر الا ترى ان قوام الانسان دون قوام الحمار
والحجر ونرى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يسند الى غلظ القوام ونرى الحيوانات مختلفة
في القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام والجثة كما في الاسد مع الحمار وقال قوم هي النفوس الارضية فان النفوس ان كانت
مدبرة للاجرام العلوية فهي النفوس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفوس الارضية اي السفلية وهي مختلفة فمنها
الملائكة الارضية واليها اشار عليه السلام بقوله اتاني ملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وقد وقع في بعض النسخ
بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اي الملائكة المقربون ورد بانه غير مناسب لان الكروبية من الملائكة هم المهيمون
المستغرقون في انوار جلال الله بحيث لا يتفرغون من الالتفات اصلا لا الى تدبير الاجسام ولا الى التاثير فيها ومنها الجن ومنها
الشياطين وغير ذلك فهذه جنود لربك لا يعلمها الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة
عن الابدان تتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعا من التعلق وتعاونها على الخير والسداد وهي الجن والشريرة
منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهي الشياطين والله اعلم بحقايق الامور

الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقعت في بعض النسخ المرصد الاول في الذات وفيه
مقاصد ثلثة المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما
جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم
اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر
وهي طريقة الخليل صلوات الله عليه حيث قال لا احب الافلين وهو ان العالم الجوهري اي المتحيز بالذات حادث
كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر

مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها
فكذا الجواهر محدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم وهو قابل لهما فيكون
ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان
العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان جسما وكثير ان كان جسما او جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه
ولا كثرة بل هو واحد حقيقي وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل ما
نشاهده من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم
لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال تحير العقلاء عن ادراك
الحكم المودعة فيها واما في الافاق كما نشاهده من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن [illegible]
مذكور في الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض مفتقرة الى محالها كما استدل به موسى عم
حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابق للحكمة والمنفعة
المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له
من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصص ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول مؤثر العالم ان كان واجب الوجود
فهو المط وان كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود
لذاته والاول بقسميه باطل لما مر في مقصد العلة والمعلول من الامور العامة فتعين الثالث وهو المط ولا يذهب عليك
ان ما ذكره تطويل ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال
خصوصيات الاثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لهما من صانع ولا يكون حادثا
والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المطلوب
المسلك الثاني للحكماء وهو ان في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة
يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المط وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء
الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول وهي بيان حدوث
العالم او امكانه وما يتوجه عليه من الاسولة والجواب عنها فانها سقطت هيهنا كما ترى المسلك الثالث لبعض المتاخرين
يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك
وان تسلسلت الممكنات فهنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي
هي غيره فله علة موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج وهي لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة
متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا يكون ايضا جزءه اي بعض اجزائه لان
علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان
بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وح فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع
علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع
الممكنات واجب لذاته وهو المط ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فينتهي به السلسلة واعترض عليه

بوجوده الاول المجموع يشعر بانه متناه لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات
يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته به اي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات مصادرة على المط والجواب ان المراد
اي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة
واحدة اجمالية يلاحظ بها جميع آحاده انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار الثاني
ان اردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن ان يتسلسل الى غير النهاية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا
لما قبله من غير ان ينتهي الى حد يقف عنده وان اردت به الكل المجموعي فلا نم انه موجود اذ ليس له هيئة اجتماعية لا يجب الا اعتبار
وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية
اذ الكل بهذا المعنى عين الآحاد كما في مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود وههنا الثالث ان اردت بالعلة العلة
التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قولكم العلة متقدمة قلنا لا نم ذلك في العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه المعلول
كل واحد من تلك الامور متقدم على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية
ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الماهية وان اردت بها اي بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون جزؤه قولكم لانه علة
لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك مم ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد
بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن فلا بد ان يكون فاعلا للكل من الاجزاء على وجه لا يستند
شيء منها بالمعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع لبعض اجزائه لفاعل آخر لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه لم يحصل الآخر
لم يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا
الذي ذكرتموه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو
غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم
في كل من اجزائه ترتب زماني كالسرير مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم
كالخشب ان وجد العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم الامر الاول وكلاهما محال قلنا الجواب عن الاول
وهو النقض انا قيدناه اي الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر آنفا فاندفع النقض فان قيل لم يمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل
جزء منه ونستنده بالمركب من الواجب والممكن فلا تجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل
على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة ان
التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلة المستجمعة لجميع ما يتوقف
عليه التأثير اي العلة التامة على انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه
ان علته اي علة الجزء لا يكون خارجة عن علة الكل بمثل الذي ذكرنا من المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من
الممكنات كلها لا يجوز ان يكون جزؤه اذ يلزم ح ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو ح او ما هو داخل فيه
فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه
بان يكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هف ويمكن ان يتمسك في ابطال علية الجزء بهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين
اذ قد يكون علة كل من الاجزاء جزء علة الكل بحيث كان الكل علة فعند وجود الجزء المتقدم يوجد علته التامة وعند وجود

الجزء المتأخر يوجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل
عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتموه المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات
لو كانت باسرها ممكنة اي لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي
المجموع بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات مستقل في الايجاد بان لا يستند
وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة حتى يمكن ايضا
يكون ارتفاع الكل مرة اي بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجود اي
وجود ذلك الموجد المستقل اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده
من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان
عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون
بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه والشيء الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء اي عدم اي واحد
منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لانه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منها ليس
ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته اذ
لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب هو المط فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات
في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المط لا مطلقا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود
في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المط فيظهر حقيته قلت نعم يكون الخلف
اللازم قد يكون عين المط ولذلك يقال انه حق ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور
والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها
المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اي ممكن وح فيلزم ان لا يوجد
موجود اصلا ضرورة انحصار الموجودات في الواجب والممكن اما الاول وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن
فلان الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة
اي بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظ لانه وآحاده باسرها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من
ان الغير الذي يمنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثاني
وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا
يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوب من علته
وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقريب منه مكشوف لا ستره به المسلك السادس ما اشار
اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظ ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد
مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا لان الممكن وان كان
متعددا لا يستقل بوجوده ولا ايجاده واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك
واظهرها وقد ذكر ههنا اي في مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها

لكن حاصلها عايد الى امر واحد وهو ان يوخذ مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا
مانعا عن الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر فيلزم نفي القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرفين
من المذهبين او في دليلهما ان امكن ولا استبعاد في امكان القدح في دليلهما معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا
ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم
انتفاء لازمه ولنذكر منها اي من تلك الشبه مع اجوبتها عدة ليطلع بها على احوال نظايرها الاولى لو كان الواجب موجودا
لكان وجوده اما نفس ماهيته او زايدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير
مشتركة والثاني باطل والا كان وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا لغيرها فيتقدم ماهيته عليه اي على وجوده بالوجود
وهو محال كما سلف والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في
الاعيان اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية
والتشخص او وجوده غيره اي زايد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو
كان الواجب موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار
الثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل وكلاهما محال والجواب لا نسلم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلايله
منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول باطل والا لزم التغير فيه اي في ذات الواجب
ح لتغير المعلوم الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بالقعود والعلم لا بد فيه من ان يطابق
معلومه فيتغير بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث والثاني باطل لانا
نعلم بالبديهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات
والتغير اللازم في العلم انما هو في الاضافات لا في الذات اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه صفة واحدة حقيقية
قايمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها بها واضافاتها اليها فيكون
تغيرا في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جائز في الواجب كما ياتي ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ
للشبهات التي طول بها الكتب وعد ذلك التطويل تبحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاحاطة
اليه بما نبهناك به من الضابطة والامثلة ان توقر من امثاله الا ما عجم بعبر **خاتمة** للمقصد الاول لما ثبت
ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدي ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها قال الامام الرازي
في الاربعين كلما تحصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم
كونه ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات
المحسوسة محتاجة الى موجد وسواه احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر فقالوا لو لم يكن ازليا لكان محدثا فكان محتاجا
الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا ابديا لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو ايضا محال
لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضده وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من
اندفاعه بالضد واما بزوال الشرط الحادث وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم
نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل فلما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمص صرح باول كلامه ثم

اشار الى آخره بقوله والمتكلمون انما احتجوا بوجوه اخر عليه اي على كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك
اي قبل اثبات كونه واجبا وعنه اي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلب بعد بيان كونه واجبا غنى فلا نطول
به الكتاب كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا اليه **المقصد** الثاني ان ذاته تعالى مخالف لساير
الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زايد عليه وهو
مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري فانهما قالا لا تماثل بين كل موجودين من الموجودات [illegible]
وليس بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اي
المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المساوي تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى
مماثلة لساير الذوات في الذات والحقيقة وانما يمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة
والعلم التام والقدرة التامة اي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابي علي الجبائي
واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة يسميها بالالهية قالوا
لا يرد علينا قوله ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية هنا هي المشاركة في اخص صفات النفس دون المشاركة
في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في المواقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل
والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد
بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فمرجع التميز بالحقيقة الى القيد ويندفع المنافاة بين الكلامين
لنا في اثبات المذهب الحق انه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة خالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فان
المتشاركين في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعينهما وتشخصهما ليمتاز به هويتهما ويتعددا ولا شك ان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم واحتجوا على كون الذات
مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا نحن نجزم به اي بالذات مع التردد في الخصوصيات من الواجب والجوهر
والاعراض على قياس ما مر في الوجود وايضا قولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم
من الذات شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه
وانه اي مفهوم الذات على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة المخالفة الحقايق على ان مآل قولهم الى
ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهذا
الغلط منشاؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم
اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها
وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وهذه المغلطة اعني
اشتباه العارض بالمعروض منشاء لكثير من الشبه في مواضع عديدة فاذا انتبهت له اي لهذا المنشاء ووقفت
على حاله وكنت ذا قلب شيحان اي يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره انحلت عليك تلك الشبه وقدرت
على ان تحلها بطبعك وامنت من ان تغالطك شيء منها اي من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد

الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن
حقايق افراده المخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزوما به والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم
عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زايد اذ نعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس اى نعقل
الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا وقد عرفت فيه ما تقدم من ان الزايد مفهومه
لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية والا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا
لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الى ما لا نهاية لها ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه فانه مختلف فبعضه وجودي
وبعضه عدمي وبعضه زايد وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة في مباحث الوحدة ومنها الصفات
زايدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم والقدرة ومن الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين الذات فلا
فائدة في الحمل وهو باطل ويلزم ايضا ... قلنا يكون ما صدق اى ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا
بل لكل منهما مفهوم على حدة وامثال ذلك اكثر من ان يحصى فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها تنبيه
نقل من الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات وتميز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه
للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفي هذه العبارة نوع قصور والاظهر
ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع وتميز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زايدا عليه بل هو عينه كما ان
ساير الموجودات فان وجودها زايد على ماهياتها او يقال ذاته وجوده المساوي لساير الوجودات
بناء على اشتراك الوجود وتميزه عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها
وهذا بطلانه ظاهر اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى
القاذورات ولا يخفى استحالته واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المصنف ولم
يتحقق عندي هذا النقل بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في
الاعيان زايد على ماهيته تعالى بالضرورة واما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زايد عارض لماهيته
او ليس بزايد **المقصد** الثالث في ان وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ وابي الحسين
والحكماء او زايد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في
الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة **المرصد** الثاني في تنزيهه وهي الصفات السلبية
وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة
وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون
الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه هنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز
عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت
الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي
ان المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه
بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع

بهذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي موقوف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا المطلب وجوه
الاول لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من
المتخاصمين الثاني ان المتمكن يحتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان
الواجب وعدم وجوب المكان وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما
الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اى نسبة ذات الواجب
اليها وحينئذ فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج او يلزم الاحتياج
اى احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع
الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه اى تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا
فيلزم على التقدير الثاني مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة
كون الواجب عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون حينئذ جزءا لا يتجزى
وهو اخس الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه ينافي الوجوب
الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام
بكل جزء منه علم وقدرة وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من
اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات الكمال فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد علماء قادرون
احياء كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من
حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لساير المتحيزات في الماهية
فيلزم حينئذ اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اى هذا الاستدلال بناء على تماثل الاجسام
بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام في التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في
ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة
والمكان بوجوه خمسة الاول الضرورة العقلية اى بديهة العقل تجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة او مكان
اما اصالة او تبعا والجواب عنه منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول في غير المحسوسات وربما يستعان
في تصويره اى تصوير موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلي المشترك بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان وليسا متحيزين
قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير
والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما
بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك للابدان يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع
مختلفة ومقادير متباينة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لوحظ
تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي مأخوذة كذلك واما قال وربما يستعان في
تصويره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج
مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا

فهو اي الواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز
الاول اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فيجب الحذر
منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما تقبله
بديهة العقل والاولان فيها المط وهو انه متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون
المعقول الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا
وهو اي الواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين فان القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه
ولا يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال في تقريره
اي تقرير الوجه الرابع اجماعا ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة ويجاب
بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الآيات والاحاديث نحو قوله
تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة
والروح هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى
فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة
فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وقوله عم للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء
فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية
لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة كيف ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فيأول الظواهر
اما اجمالا او يفوض تفصيله الى الله كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى
عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب الى الملك
وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه
وسلطانه او ملك من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو
العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل اي عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير
بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن وعلو الرتبة
على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين استكشاف عما ظنها
معتقدة له من الاثنية في الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحكم بايمانها اي انها ارادت كونه
تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها
فارجع الى الكتب المبسوطة لتطلع عليها **المقصد** الثاني انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب
بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم
بنفسه فلا نزاع معهم الا في التسمية اي اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف فيها وقوم
قالوا هو جسم حقيقة فقيل مركب من دم ولحم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله

سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اي من المجسمة من بالغ ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط اي شديد
الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا
واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا فان كان جسما لاتصف
بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة
ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها او الاحتياج اي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على
تقدير كونه جسما فيختص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام لكون المخصص خارجا عن ذاته
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم في الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم من ان كل موجود فهو اما
متحيز او حال في المتحيز كما شهد به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا
الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب الجواب **المقصد** الثالث انه تعالى ليس جوهرا ولا
عرضا اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه تعالى اما عند المتكلم فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا
وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا
يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه **المقصد**
الرابع انه تعالى ليس في زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما
ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان وهذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف للعقلاء فيه خلافا وان
كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور
فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده
الا فيه والتغير الدفعي يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى
مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني او آني الواقع في احدهما فكلا واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد
يقدر به متجدد آخر فلا يتصور في القديم فاي تغير فسر الزمان به امتنع ثبوته له تعالى تنبيه على ما يتضمنه هذا الاصل
الذي مهدناه انما يعلم مما ذكرناه سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتي كما هو
رأي الحكيم فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم
ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها ويعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في
زمانين والا لكان تعالى زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون
قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به الباري وانه اي ما ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد
من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا
لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى
اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن
من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل وهنا اسرار لا يبوح بها الثقة
بفطنتك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم يرد به ان

وجوده واقع في تلك الازمنة بل اراد انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود
مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات
تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان **المقصد** الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم
اى في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على
سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان
يعرض للغني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج اليه اى الى المحل لذاته فان الاستغناء عدم
الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم حينئذ مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان معا وايضا اذا حل في شيء فان المحل ان
قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اى وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان
الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية في القبول لتركبها من
الجواهر الافراد المتماثلة وانما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة
وانه ضروري البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وذا
جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه ينتقض
بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته تعالى ولا تحيز هناك فتنبه كما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفاته في غيره لان الانتقال لا
يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا سيما قابل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين يعني
عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلاث الاولى النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى
ما يفي بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفة منه كل ذلك
في جثة اى بدن عيسى او نفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق
والايجاد او لا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة
الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل لما بيناه ان لا مؤثر في الوجود الا الله
وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب كان في عزيمته ان يشرح هناك جميع الملل والنحل اشارة
خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية فحذف من الملل الطائفة الثانية النصيرية و
الاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان
بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة فان جبرئيل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي
فلا يمتنع ح ان يظهر الله في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه
العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة
الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى انه تعالى
خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك
يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم
اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز **المقصد** السادس في انه تعالى

يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بدّ اولا اى قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي و
الاثبات منا ومنهم على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له وتجدد ويقال له
متجدد ولا يقال له حادث فله ثلاثة اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها في ذاته الا ابو الحسين من المعتزلة فانه
جوز تجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول
اختلف المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه
اثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى الثاني الاضافات اى النسب يجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال انه تعالى
موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فان السلب الى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده كما في قولنا
انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها والا جاز فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه
بعد المعية اذا اعدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن اذا عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف في كونه
محل الحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو
صفات الكمال قائم به اى يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم به الحادث
لا مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري اليه في الايجاد اى في ايجاده للخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة
وقيل هو قوله كن مخلوق بهذا القول والارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقي المخلوقات
فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اى الحادث القائم بذاته تعالى يسمى حادثا
وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا وفرقوا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه ثلاثة الاول
لو جاز قيام الحوادث بذاته لجاز ازلا واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا
لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كانت الذات
في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك
الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
وان لم يكن لنا حاجة الى هذا لم يتعرض له وايضا فتكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا
طارية على الذات فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها وح فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية وان
كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة
بين حاصرين وهو مح واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوامها و
الذات ازلية فكذا القابلية وهي اى ازلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات به اى بالحادث ازلا اذ
لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضي قابلا ومقبولا
وصحتها اى لا يستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هف الثاني من تلك الوجوه صفاته
تع صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه تعالى محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه
قبل حدوثه الثالث منها انه تعالى لا ينفك عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته متاثرة عن الغير متغيرة به
ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اى ازلية

صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمحال هو صحة الازلية اي صحة
ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان يغاير امكان الازلية ولا يستلزمه كما في الحوادث اليومية
على ما مر تحقيقه فاين احدهما من الآخر وايضا ما ذكرتموه منقوض اذ لو لزم وصح لزم منه في وجود العالم وايجاده
فانه تعالى موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم
من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية
لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا
نقول الكلام في قابلية الفعل والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة
بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال لم لا يجوز ان يكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها
واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينفك تعالى عن الكمال الممكن له الا
الى كمال آخر يعاقبه ولا يلزم الخلو من الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فانما امتنع
بقاؤه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه واما الممتنع هو الخلو من كل كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل
لم يمكن حصول غيره فيلزم ح فقد كمالات غير متناهية فكان فقده اي فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية
هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير يأبى برهان التطبيق على رأي المتكلم كما
يشير اليه المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم
يكن فهو اول المسئلة اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين دعواك فيكون
مصادرة على المطلوب وان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غيره فلم ان ذلك لازم من قيام الصفة
الحادثة به لجواز ان يكون حصولها في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب بما ذكرنا من الترتيب والتلاحق واما على سبيل
الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات في اوقات مخصوصة اوجد الحوادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته
لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال مبني على اربع
مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا يخلو عن الشيء وضده الرابعة
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلاث الاول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال
بها والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني واندفع عنه حديث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الاتفاق على
انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمبصر والمسموع وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة
بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقه اي تعلق ما ذكر من الصفات وانه اي ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها
وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر
والارادة والكراهة الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه
غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به قلنا المصحح للقيام به
هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصفة الثالث انه تعالى صار خالقا
للعالم بعد ما لم يكن فصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدثت له صفة الخالقية وصفة العلم قبل

ل

التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او
من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقونا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى
وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته
وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو
اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها
في الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به والجواب ان
التغير في الاضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهي او يرتفع وكذا مراد ابي
الحسين واتباعه والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية تتجدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في
ذاته كما نبهت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية والقبلية ونظائرهما فانها اضافات لا وجود
لها تنبيه على ضابط ينتفع به في دفع ما يتمسك به الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود
والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز
بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز
في تعلقه **المقصد** السابع اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن
كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها
فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة
قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات
وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى
والجواب لا نسلم ان اللذة نفس الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود
المسبب دون وجود القابل وان سلم قبول ذاته لها فلم قلتم ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا
للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة **المقصد**
الثالث في توحيده تعالى افرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء
فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب
نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية
كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركبهما اي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه محال اذ يلزم ان
لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ ح يكون نفس الماهية
فان صح لهم ذلك تم الدليل وهو قاطع مترتب عليه الترقي على التمكن في المناصب والصدارة اي تم استدلالهم على
هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه ولا يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع
كون التعين امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب ح واما لم يمكن منعهما اذ قد فرغنا عنهما اي عن اثبات المقدمتين واثباتهما
فيما تقدم الثاني من الوجهين الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي يضم اليه فيمتنع التعدد في

الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين فاذ لولاه فاما ان يستلزم ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تأخر
اي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات
يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له او لا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز حينئذ الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون
هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال اذ يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين ويجوز
التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو ايضا بناء على ان
الوجوب ثبوتيا لتحقق كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما علمت ان
الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا امتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط
الالهية لوجهين الاول لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما
وللمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما فاذا يلزم
وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو
تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني
من الوجهين اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض
وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما
فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر
لا قادريته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هف وايضا فاذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان
كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا
فلا يكون الها واما الثاني وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به هو لذاته
يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر
وارادته فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها هف لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم
توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين
واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الاله بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء
او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم
قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية و
الديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون
الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى
ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا
بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره لكن
عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اي ابطال
ما ليس بلازم ثم نعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو

عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم فيما زعمتم خطابتهم لخطابة احسن من ذلك ما لي ارى
اكثر اقناعا **المرصد** الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاول في اثبات الصفات
لله تعالى على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة ومن تابعهم الى ان له تعالى صفات موجودة قديمة
زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة وذهبت
الفلاسفة والشيعة الى نفيها اي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا
سائر الصفات مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيئا منها ومنهم من لم يجوز خلوه
عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة
الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا
وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده
هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد
عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف والخصم اي الفلاسفة كما وقع في كلام الآمدي قائل ومعترف بان جملة
مقتضى الصفات شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فينا لا تخصص
بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا وجد في احدهما ما لم يوجد في الآخر فلا يصح اصل كيف وقد يمنع ثبوتها
اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه يقينا هو العالمية والقادرية والمريدية
لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته
وكان قولنا على طريقة الاخبار انه الواجب او العالم او القادر او الحي الى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم
لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة
على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على مفهوم الذات
ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات ولا يفيده هذا الدليل نعم لو تصورا اي مفهوم
الوصف والذات معا بحقيقتهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الآخر اي الذات عليها حصل
وهو زيادة الوصف على الذات ولكن انى ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس
الذات والقدرة ايضا نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا
ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعي انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول اي الوجه السابق
عليه والايراد هو الايراد يعني انه يدل على تغاير مفهوم العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما
لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قيل
كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرة لصاحبه وهل هذا الا كلام
مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها ولا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه
قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما
يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي

يقوم بك بخلاف ذاته فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه
لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما
في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار
والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة
زائدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم
ابطاله والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ما مر من ان اثبات
القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة
وصفات قديمة الثاني عالمية وقادرية واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عند مثبتي الاحوال
ليست امرا ورآء قيام العلم به فنحكم بالضرورة على جواب النفي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس
هناك صفة اخرى يسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا يكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد
بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم
فانه نفس المتنازع فيه اذ نحن نجوزه وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اى العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر
فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفته صفة كمال فيلزم على
تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب ان
اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم
به غيره اى غير المعنى الذي ذكرناه فصوروه اولا حتى نفهمه ثم بينوا لزومه لما ادعيناه وملخصه ان المحال هو
استفادة صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكن يتجه
ان يقال تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته وحدوثها وان
كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته
ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدا **المقصد** الثاني في قدرته تعالى
وفيه بحثان الاول في انه تعالى قادر اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه
والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه
عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب ظنا منهم انه الكمال التام واما كونه
قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي
هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب
صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارى تعالى واستدل المصنف على الاحتجاج
كونه قادرا بقوله والا اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية
او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل
بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فلانه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو

الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجود او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك
الامور وان استند فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما
ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا وان انتهى فلا بد
هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم
الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته
واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر في مباحث
التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب
فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله مثل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات
حدوث العالم وقد نوزع به المصنف وان شئت قلت في اثبات كونه قادرا لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم
قدم الحادث والتالى باطل ظاهرا اما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف
على شرط حادث فيلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث وهكذا
اى لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان
شئت قلت انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان
يصدر عن البارى على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة
فلا يلزم من ايجاب البارى قدم الحوادث وان يبين مع ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث لا نهاية لها بذاته
اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا
الى غير النهاية واذا اثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية
له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه
بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين ان يبين في
الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية محفوظا استناده كذلك بحركة دائمة اذ على تقدير
هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات
متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة
وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فلها ذات جهتين استمرار وتجدد وباعتبار استمرارها جاز
استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم يجز هذا الاستناد
فلو كان البارى تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هف فقد تم الاستدلال بهذا
الطريق ايضا ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قدم سوى ذاته وصفاته
او جاز تعاقب صفاته الى لا تناهي لم يلزم الامر الرابع اعنى التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك
القديم مختارا كما مر واما على الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شيء من
هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع كون البارى تعالى موجبا واما غير تام في المؤثرية

يتوقف تأثيره فيه على شرايط حادثة غير متناهية فائدة بنائه ثم وانت بعد احاطتك بما تقدم من المباحث خبير بان
يسهل عليك ذلك الى بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله تعالى فيما مر من المسلك العام في حدوث العالم
مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات
الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي احتج الحكماء على ايجابه تعالى بوجوه كثيرة اقواها ما صرح به المص وعبر عنه بقوله الاول لانه الذي
عليه يعولون وبه يصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين
له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن
عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته وانه يسد باب اثبات الصانع
اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر مستجمع لشرايط التاثير لان الواجب
ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رايكم و
اما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جايزا هو وضده
ايضا فيحتاج الى مرجح آخر ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب لمختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو لذاتها لا بامر
خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع كما بينا في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم
اولا فيستغني الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع ترجيح احد طرفي الممكن
في حد ذاته من غير المرجح المؤثر فانه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح
اي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته اي من صحة الاول صحة الثاني
الا يرى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا تشهد كذلك
بامتناع الاول ومن ثمة ترى جما يجوزونه وربما يختار ان تعلقها لا لذاتها ويقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع
ولا ينتهي الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولوية
التي لم تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك
في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر الذي هو مؤثر تام
فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخصصه بذلك الوقت
فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا يرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان
مختارا في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق
فان قيل هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله تعالى وقدرته متعلقة من الازل
الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت
واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المص اورده في صورة السؤال فقال اذا كان قدرته متعلقة
بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذ
فاي فرق يكون بين الموجب والمختار قلت الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته مع
قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان فان وجب هذا الطرف وجب بشرط تعلق القدرة والارادة

لاوجوب

لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس واما
الموجب فانه يتعين تأثيره في احدهما ويمتنع في الآخر عقلا ويقرب من هذا ما قيل عند تمام المرجحات
من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة وزوال المانع كلها يجب الفعل والا امكن
ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر
في ذلك بل في ان شرايط التاثير في القادر قد يتغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرايط
تأثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون مبدأ الكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره
لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق و
ان قيل هنا وجه ثالث لهم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما
فقط كانت ايجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء وحينئذ
لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم
المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا
فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا معمولا للقادر كالوجود
بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل فهذا اولى مما قيل هو الذي ان شاء الفعل
فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشية القادر يستدعي صدوره كما في الوجود فيلزم
ان لا يكون عدم العالم ازليا فروع على اثبات القدرة كما هي عند الاشاعرة ان يكون صفة زايدة على الذات
قايمة بها الاول القدرة القايمة بذاته تعالى قديمة والا كانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر
بطلانه وكانت ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند
الى الموجب القديم ابتداء للحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة الاخرى
حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القايمة به تعالى فيستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى
وهو ايضا ممتنع الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول
الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت في
مباحث القدم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور
البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما
ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي
نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الامر ثم وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا
مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من ساير الصفات اذ تأثير
الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا
صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتوا
الصفات الثالث قدرته تعالى غير متناهية اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي

من خواص الكم ولا كم ثمة اذ القدرة تجب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقاتها فنفى اى فمعنى سلب التناهي
عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لاتناهيه ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بالغير اى بما وراء ذلك
الحد وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل دايما غير متناهية بالقوة دايما وهذه
الاحكام الثلاثة الموزعة مطردة فى الصفات كلها فلا تكررها يعنى ان كل واحد من ساير الصفات قديمة وغير
متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا
بمعنى اثبات اللاتناهي فى تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما فى القدرة وعلى هذا
فقس واعتبر فى كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتنوعة فلا حاجة الى التكرار **تنبيه** القدرة صفة زايدة
على الذات لما بينا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد احتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدرة
فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينها سوى كونها
قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل
بالعلل المختلفة جايز عندكم فان القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك
وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد ثم
نقول لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة فى صفة غير موجودة فى القدرة القديمة تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا
يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اى عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها
فى نفسها الثاني القدر فى الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا ففى الغايب ان كانت القدرة مثلها اى مثل احدى القدر
التى فى الشاهد لم تصلح قدرة الغايب لخلق الاجسام كنظيرها والا لم تكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها البعض حتى
فلم تصلح لذلك ايضا والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها البعض فلا يلزم عدم صلاحيتها
لما ذكر البحث الثاني ان قدرته تعالى تعم ساير الممكنات اى جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات
لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال
بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء واما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا
فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة
له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال
جاز ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان
تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء بل
ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض
لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر
فيها واعلم ان المخالفين فى هذا الاصل اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة
كما ستقف عليه الاولى الفلاسفة القائلون فانهم قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثران والصادر عنه

ابتداء

ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسايط كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا فى اثباته فقد زيفناه الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا
الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي المدبرات امرا فى عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات
الواقعة فى جوف فلك القمر وجودا وعدما مع مواضعها اى مع مواضع الكواكب فى البروج واوضاعها بعضها
الى بعض والى السفليات واظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد و
الاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتأثير الطوالع فى المواليد
بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما فى توأمين احدهما
فى غاية السعادة والآخر فى غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت فى وقت
الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما اذا
قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر فى الوجود الا الله كيف ونقول
لهم ما اثبتموه من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية
فى الماهية فلا يمكن ان تجعل درجة واحدة حارة او نيرة او نهارية وتجعل درجة اخرى باردة او مظلمة او ليلية
الا تحكما بحتا وكذا الحال فى جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفى جعل بعض الدرج شرفا
وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التى تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نزيد ونقول
الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام التى تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط
وحركاته بسيطة متشابهة فى نفسها والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها يقتضي بحركات مختلفة على
اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات مختلفة كما عرفت واذا
بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم والا فلا اوج ولا حضيض ولا وقوف
ولا رجوع فكيف يثبت لها احكام مترتبة عليها لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة متساوية الاجزاء فى الماهية
فالبروج مكوكبة بالثوابت المخالفة فى الطبايع والعبرة فى تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة
بل بقرب كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف
اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة فى البروج لانا نقول البروج كما علمت بعض من
الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية مختلفة الا ان السيارة
بحلولها فى البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية
عن الكواكب الا انها يسامتها كواكب مخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك
الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول
اختصاص كل كوكب بجزء معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وهذا
هو مقصود الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم
قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب انا قد تقدم الثاني فانه

خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشر عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه
خالقا لهما لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا فى فعله كما يقال فلان شرير اى ذلك مفضح بخبرته اى طبيعته والعادت
على مجراه اى دأبه وعادته واما لعدم التوقيف من الشرع واسماؤه تعالى توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا
لا يقدر على الفعل القبيح لان مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه
فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف
عنه وهو القبح وذلك لا ينفى القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم البلخى ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد
لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على متساويين منهما والكل محال منه تعالى
والجواب انها اى ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا
ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف
بالعوارض لا ينافى التماثل فى الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة
او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اى ذلك المثل الصادر عنه
خال عن الغرض كساير افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض
العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفاعل من شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك الفرقة السادسة الجبائية قالوا
لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد لوجوده فيه واراد العبد عدمه منه لزم
اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدر
خلافه فلا يقال يقع مقدوراته لان قدرته تعالى اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما تعاوق كما يتصور فى قدرتى الحيين لانا نقول
كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له فى هذا المقدور وهما فى هذا المقدور سواء فيتعاوقان فيه والجواب
مبنى على تأثير القدرة الحادثة وقد تبين بطلانه فراجع على ما تقدم وعلى تقدير تأثيرها فنمنع تساويهما فى هذا المقدور بل انه
تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك ابطال قدرته بالكلية بل نسبته الى
نوع عجز وذلك شأن الالوهية دون العبدية

المقصد الثالث فى علمه تعالى وفيه بحثان البحث
الاول فى اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره لكن
المسلك فى اثبات كونه تعالى عالما مختلف واما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن اى محكم خال عن وجوه
الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاولى فلان اتقان فعله ظاهر لمن نظر فى الآفاق والانفس
وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تامل فى الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات
المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع اعضاء الانسان واعضائه التى قد كثرت عليها المجلدات واما الثانية
وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضرورى وننبه عليه ان من رأى خطوطا حسنة تتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على
معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص نضطر الى الجزم
بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فلم قلتم ان فعله تعالى متقن اذ لا شئ من موجودات
العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ويتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه وان اردت به الموافق للمصلحة من بعض الوجوه

فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء
او اراد انه محكم فبينوا لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل ونقول ايضا انه اى دليلكم على اثبات علمه منقوض بفعل النحل
لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها المسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا
يقع بينها اى بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا الذى ذكرناه لا يعرفه
الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسى
بلا آلة مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم والجواب عن الاول ان المراد بالمتقن ما احدث على احسن
الترتيب والترتيب العجيب الذى يتحير فيه العقول ولا يهتدى الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك فى دلالته على علم
الصانع ويوضحه ما ذكرنا فى مثال الكتابة والخطاب اذ لا يشترط فى دلالته على العلم خلوصه عن كل خلل واشتماله على كل كمال
حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علم والجواب عن الثانى انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما
يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ لذلك الفعل المسلك الثانى
انه قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال
كون كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن
اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشئ حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا نسلم الملازمة
اذ الضرورة فارقة فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثيره عنه واما من جعل النوم ضدا
للقدرة فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم فى اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان الاول انه مجرد اى ليس جسما ولا جسمانيا
كما مر فى الالهيات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين الثانى انه تعالى يعقل ذاته
واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشئ المجرد القائم
بذاته وهو حاصل فى شانه لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه
اى لجميعه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك
الاول منع الكبرى القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذى تمسكوا به قد مر ضعفه ويرد على المسلك الثانى
انا لا نسلم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل
ذلك المعنى الذى عرفوه به ولكن من اين لهم ان الحالة التى نجدها من انفسنا ونسميها العلم حقيقتها ذلك الذى ذكروه لا بد
له من دليل سلمناه اى سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده
فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها سلمنا
عدم اشتراط التغاير لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة
والبعيدة لانه اذا علم بالشئ علم لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علمه علم البعيد ايضا لانه معلول لمعلوله نعم يلزم
ذلك اذا علم الشئ الذى هو علة وعلم انه علة له اى للشئ الآخر الذى هو معلوله وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة
وجود المعلول فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التى هى ذاته الحاضرة عنده
ولا يدل على ثبوت العلوم الاخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم تنبيه مسلك المتكلمين يفيد ان

العلم بالجزئيات كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان وقد ورد
له فيكون عالما بها معا واما مسلك الحكماء فلا يوجب الا علما كليا لان ما علم بماهيته المجردة كما استفيد من الاول او علم بماهيته
كما استفيد من الثاني يعلم علما كليا فان المعلوم ماهيته كذا اما وحدها كما في المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني
والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلي ايضا وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرة واحدة
وههنا محل تامل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة
عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا امتناع علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته
الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد ناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له
كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير
كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية
البحث الثاني ان علمه يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات
دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر في القدرة من ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي
للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها
والمخالف في هذا الاصل ايضا فرق ست الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون
الا بين شيئين متغايرين متمايزين فاما بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة
محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة
بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمناه اي كون
العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشيء لا ينتسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة
وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك اي علمنا بذواتنا جائز لتركيب في
انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا وكلامنا في الواحد الحق الذي لا كثرة فيه اصلا فلو كان
عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به
لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه
وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت
من اين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة
لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة
انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه في
مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا
فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول المدعى لزوم علمه به اي بانه عالم وذلك مما لا خفاء
فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والاجماع ان يكون احدنا عالما بالمحسوسات والمحفوظات وسائر

العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل العظيمة ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك
وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال والجواب انه
ان امتنع منه علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه
بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض وايضا فقد تم بطلان ما ذكروه في اثبات انه لا يعلم نفسه
الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اي بغير
ذلك الشيء من الاشياء الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم به عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم
بشيء مغايرا للعلم بشيء آخر فيكون له بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة محققة غير متناهية هي العلوم
بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق والجواب انه اي ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات
وذلك لانا لا نم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي تكثر الاضافات
والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي لان كل معقول
متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي
غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه
هف والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف
اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني اللاتناهي امر
واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهي لا في
ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولعل الاتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه
لا ان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم
اجمالي لا منازعة فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه الثاني المعقول كل واحد واحد من غير المتناهي فانه متميز
عن غيره من تلك الآحاد ومن غيرها ولا يلزم من تميز كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل ولما لزم من هذا
الجواب كون غير المتناهي معلوما له تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعترض عنه ايضا فقال والحق ان نقول
لا نم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله
عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع لان وجوه التميز لا تنحصر في الحد الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات
المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار
او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه
عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون
بالآت جسمانية وكذا الحال في الجسمانيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا
متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات
لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط
وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية

اذا كان العلم حصول صورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد
اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا
سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما
يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه
وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير فى علمه وهذا الذى ذكروه ماخوذ من قول الحكماء
علمه تعالى ليس علما زمانيا اى واقعا فى زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع فى زمان مخصوص
فما حدث منها فى ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا
اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص
بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمى هذا والماضى زمان هو قبل زمان حكمى هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمى هذا
فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج فى وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور فى حقه حال وماض
ومستقبل فانه سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع
الآن وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية متغير بل علمها علما متعاليا عن الدخول تحت
الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب
وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن موصوفا بالحقيقة زمانية لم يتصف الزمان قياسا اليه بالمضى والاستقبال والحضور بل
كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته وليس فى علمه كان وكائن وسيكون
بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها
الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء
وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلى لا ما توهمه بعضهم من ان علمه لا يحيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
وما يلحقها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافى ما توهموه كما سبق اليه الاشارة
وقد انكر ابو الحسين البصرى ذلك الذى ذكره بعض المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه الاول
حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اى المعلومين يستدعى اختلاف
العلم بهما الثانى ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما
اصلا فضلا عن التنافى بين شرطيهما وقد يعبر عنه اى عن الوجه الثانى بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى
مجئ الغد فى بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول غد لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون
احدهما عين الآخر نعم لو انضم اليه اى الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين ذلك اى انه دخل فيكون
هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين اولهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى فى الاربعين لان
محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجئ الغد والعلم بانه دخل مشروط به فيكون
راجعا الى الوجه الثانى لا وجها على حدة الثالث انه يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه
ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به فى اوانه وغير المعلوم اى ما ليس معلوما فى زمان غير

المعلوم اى مغاير لما هو معلوم فى ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول
والصواب كما هو فى الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم فيثبت
تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه وقع
جهل وبعد الوقوع بالعكس فهما متغايران فى وصفيهما اعنى العلمية والجهلية كتغايرهما فى وصفى المعلومية والمجهولية المعتبرين فى الوجه الثالث
وقد عده الامام الرازى وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير فى علم البارى سبحانه بالتغيرات
وزعم ان ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم
آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون البارى فى الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه الا ان له ذلك
من الفرق المحققين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكلى اى رفع الايجاب الكلى لا بمعنى السلب الكلى كما زعمته الفرقة الثانية اذ
لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا علم علمه بعلمه لانه شيء آخر
ويلزم التسلسل فى العلوم والجواب انه تسلسل فى الاضافات لا فى امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة او التعلق عندنا وانه اى
تسلسل الاضافات غير ممتنع كما مر غير مرة بل نقول كيف يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال
انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم
وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف فى مباحث العلم من الموقف الثالث **تنبيه**
العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مر من بيان زيادة الصفات على الاجمال وانكره المعتزلة لوجوه الاول لو كان له تعالى علم
فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا فيلزم تماثلهما
لان علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما معا لان المتماثلين يجب اشتراكهما
فى اللوازم فان قيل فى جوابهم هذا لازم عليكم فى العالمية فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم
تماثلهما واشتراكهما فى القدم والحدوث فما هو جوابكم فى العالمية فهو جوابنا فى العلم قلنا لهم ان يقولوا فى دفع هذا النقض
عالميته تعالى تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا اى هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين
والجواب انه لا يلزم من الاشتراك فى وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات بل المتضادات يشترك فى لازم واحد فان
قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك طريق آخر الى معرفة تماثلها فذاك
يتوصل به اليها والا توقف كما فى ساير الاشياء التى لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك فى القدم والحدوث
لان المتماثلات قد يختلف فيهما كما فى الوجود فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان
المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مستندا لحكم مختص الثانى من الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا
فرض ان علمه زايد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بالشيء غير العلم بشيء آخر والجواب
ان التعدد فى التعلقات العلمية وهى اضافية فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحد الثالث انه يلزم على تقدير كونه
عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زايدا على علمه ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه فى الاضافات لان
علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان تعالى ذا علم
لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من

انى ولا يضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر ان الله عنده علم الساعة كيف وانه اي قوله و
فوق كل ذى علم عليم دليل قطعى عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا البارى سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعى على ثبوت
علمه تع المقصد الرابع فى انه تعالى حى هذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر لما مر
من الدليل وقد اطبقوا ايضا عليه اى على انه عالم الا شرذمة لا يعبا بهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حى بالضرورة لكن اختلفوا
فى معنى حياته لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج
او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء
كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا يتصور شيء من هذه المعانى فى حقه تعالى
اما حياته تعالى فقال الحكماء وابو الحسين البصرى من المعتزلة هى كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابى الحسين البصرى من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب
صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملين
ترجيحا بلا مرجح واجاب عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل فى الصفات
الوجودية وهو محال فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا
مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لساير الذوات فقد تقتضى هو لذاته
الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذى تقتضيه ذاته لذاته علة لصحة العلم اولى من جعله
اى جعل ذلك الامر انتهى نظرا الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل المقصد
الخامس فى انه تعالى مريد وفيه بحثان الاول فى اثبات الارادة ولا بد فيها من تصويرها اولا ثم تقريرها وتحقيقها ثانيا فقال الحكماء ارادته تعالى هى نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول تعالى
بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل
من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابى
القاسم البلخى ومحمود الخوارزمى ارادته تعالى هو علمه بنفع فى الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع فى الفعل
او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد فى حقه تعالى حصر داعيته فى العلم بالنفع ونقل
عن ابى الحسين وحده انه قال الارادة فى الشاهد زائدة على الداعى وقال الحسين النجار انه اى كونه مريدا امر عدمى وهو
عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبى هى فى فعله العلم بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة
البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اى على ثبوت
تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك الضد من غير فرق
بينهما فى امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء وكما يمكن ان يقع
فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون
ساير الاوقات من ثبوت مخصص يخصصه والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح وهو محال وليس ذلك المخصص القدرة
لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفته ولا العلم لانه تابع للوقوع اى العلم بوقوع شيء فى وقت معين تابع
لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور فاذن هو اى المخصص امر ثالث يكون

منافيا للعلم والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هى
ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة
وقوع واحد منهما فى وقت يجوز ارادة وقوعه فى وقت آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير
للعلم والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك اى تساوى نسبة الارادة الى الضدين و
الاوقات حتى يلزم التسلسل بل هى صفة تعلقها باحدهما ووقوعه فى وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة
اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبى الفعل فى وقت معين على وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب فى ذلك
الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر فيه ويلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا اى لانا نقول الوجوب ونحوه الوجوب
المترتب على الاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه ومنها بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة
للارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين
ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا
لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان
تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه
فانما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا نم ان كل علم فهو تابع للمعلوم
وانما ذلك فى العلم الانفعالى التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلى الذى كما سبق فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح
ان يكون مخصصا كما اخترناه فى البارى سبحانه وتعالى وقال الاصحاب فى جواب الحكماء يدعون الضرورة فى استواء نسبة
العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا البحث الثانى ارادته تعالى قديمة اذ
لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى الصانع الذى هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة
وهكذا ولزم التسلسل فى الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اى الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها
حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى وكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد لتحصيل الفيض توجب الحكمة
على ما نقل من المصان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضرورى البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات
المكتنفة بالممكن الذى يحدث فى المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد
المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه
بعد اذ به خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها
المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته
يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى
حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى ذهبوا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة
قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التسلسل فى الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول و
قيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه خاتمة فى ضبط مذاهب المتكلمين فى كونه تعالى مريدا قال الامام الرازى
فى الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان يكون امرا

سلبيا وهو احد قولي النجار كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا فلا بد له من علة لامكانه فيكون اما
معللا بذاته تعالى وهو القول الآخر له واما معللا بغير ذاته وح اما ان يعلل بمعنى قديم قايم بذاته تعالى وهو قول اصحابنا
واما بمعنى حادث اما قايم بذاته وهو قول الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة او
قايم بذات غير ذاته تعالى ولم نر احدا ذهب اليه ويبطل الاول انا نعلمه ونشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم
كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا
يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس خاصة انه يلزم عرض لا في محل وان نسبته ما لا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا
كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى لا في محل كذلك اي كالارادة
لا يوجب اختصاصه به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت **المقصد** السادس في انه تعالى سميع
بصير وهو مما علم بالضرورة من دين محمد عم فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حكم ساير الضروريات الدينية والقرآن
وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب
بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم
والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر وتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات
لا صحة لها الاولى انه حي فيكون مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانه ممنوع اذ حيوته مخالفة لحيوة غيره فلا تكون
مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا
المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه
بهما لجواز انتفاء القابلية راسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو اول
المسئلة المتنازع فيها بيننا المقدمة الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد
تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه عن النقايص كلها
والعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحة عزته مبراة عن شوائب النقص وح فليعول عليه في هذه المسئلة ابتداء اذ
قد اطبقوا على انه تعالى سميع بصير واذا اتفقوا بالاجماع يكفون مؤنة ساير المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال على المدعى
ان اثبتناها بالظواهر من الايات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى
منها اي من الظواهر الدالة على حقية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما
هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف
وان اثبتناها اي حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها
سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه
تطويل للمسافة بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرنا **تنبيه** قد تقدم في مباحث
العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعني السمع والبصر وساير انواعه نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد ابطلناه
بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية
يشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللمصنف في هذا الابطال مناقشة قد عرفت هناك

فهولاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين الى العلم الذي قد نبهت
عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري
ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زايدتان على العلم
وقال وقد اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل واما لم يوصف بالذوق والشم واللمس
لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هولاء فان اثبات صفتين
شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا
يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تاثر الحاسة
عن المسموع والمبصر او مشروطان به كساير الاحساسات وانه اي التاثر المذكور محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم
انهما لا يحصلان لنا الا مع التاثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس ذلك التاثر او مشروطين به
وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون
سمعه وبصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول
والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فانه كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك بالفعل
في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا في ذلك الوقت **المقصد** السابع في انه تعالى متكلم والدليل عليه
اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل
ذلك من اقسام الكلام فيثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه
وانه اي تصديق الله اياه اخباره عن كونه صادقا وهو اي هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا توقف صدق الرسول
على كلامه تعالى فاثبات الكلام به اي بصدق الرسول دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق
دعواه فانه يدل على صدقه بدون الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر
ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يكن كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام
الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل
ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول
وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا
في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المص بقوله ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان
بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا وعنادا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهولاء صححوا القياس
الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم
مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون له اي للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون
هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اي من الحروف التي لها اول زمان وجود او آخره او اجتمعا فيها فهو
حادث لا قديم والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى

اصوات وحروف كما ذهبت اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ
او جبرئيل او النبي عم وهو حادث كما ذهبت اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى
القياس الاول وهي ان كلامه تعالى صفة له وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف
بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام
حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة
والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة
كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات
وغير المتغير غير المتغير اي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات ونزعم انه اي المعنى النفسي الذي هو الخبر
غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا
يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده
بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين
الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر و
الامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المص ولو
قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر
به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر مغايرة
لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر عما لا يعلم او يامر بما لا يريد وح لا يثبت معنى نفسي
يدل عليه العبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكن لم اجده في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات في الخبر
راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المامور به وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي
الصفات وقدم ما فيه اذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما يقوله المعتزلة في كلام الله وهو خلق الاصوات والحروف
الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك وما اثبتناه وما نقوله
نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لساير الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار
محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين
بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا اي بلا تقييد
بالنفسي واللفظي فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم اي لا يعطيهم فائدة وجدوى
بالقياس الينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة وح ينفعهم اذ على هذا التقدير يتعين القرآن في هذه الالفاظ
والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها
تكميلا للصناعة الكلامية وتنبيها لطلاب الحق في مزالق الاوهام وهو من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول
الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لاستوت
نسبته الى جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك

كلامه

كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به فلما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه
بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا هف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم
فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذي ادعيتموه
انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب
وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب
منه شيء محال والجواب عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة
القديمة فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فما
في الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلت تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما
يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر واما المنقول فوجوه الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى
وانه لذكر لك ولقومك مع قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما
يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن حادثا الثاني قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن وهو قسم من كلامه متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال
لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث
اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء
حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث الثالث
قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص
بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة
فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرآنا عربيا يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا
وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا
السادس انه اي القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته اي مقارنة المعجز للدعوى ح تكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون
حادثا مع حدوثها والا اي وان لم تكن مقارنة لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له بذلك
المدعي وتصديقه السابع انه اعني القرآن موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال والانزال
والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى الثامن قوله عم في دعائه يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس فالقرآن
مربوب كلا وبعضا والمربوب محدث اتفاقا التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه انا ارسلنا ولا شك انه
لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس
الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع في القرآن وهو رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة والحق ما اختاره المص والجواب
عن الوجوه العشرة انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتامل وهو غير المتنازع فيه كما حققناه تنبيه كلامه
تعالى واحد عندنا كما مر في القدرة من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول

فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى واما
انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على
وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة معان هي الاقسام
المذكورة وقال ابن سعيد من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال اورد
عليه انها انواعه فلا يوجد دونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب منع ذلك في الانواع الحاصلة بحسب التعلق
يعني انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد بدونها
بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد بعيدا كما توهموه وتفرع على ثبوت كلام الله تعالى وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا
اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه وتعالى
لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها مضيفة الى الله تعالى وستعرف بطلانه الثاني انه مناف
لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وساير ما اخبر به من افعال الآخرة
والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا
يجب عليه شيء اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة اوجه الاول انه نقص والنقص على الله تعالى
محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في
كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع
كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان للقائل ان يقول
خلق الكلام الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور ربما اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل
وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون
للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه
قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو
محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن
ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لانه القديم واما هذه العبارات
الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة له على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها وحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان اللازم
عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي عليه السلام بكونه
صادقا في كلامه تعالى وذلك اي خبره عليه السلام بصدقه تعالى يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى
تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبي عليه السلام انما علم
بتصديقه له وانما يدل تصديقه اياه عليه السلام على الصدق اي صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب وجب ان يكون كلامه
صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور اذا اثبت صدقه تعالى بصدق النبي عليه السلام كما نعلم قلنا التصديق
بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم
ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على

مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا
بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا ولكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة
كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات
الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة
وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة
فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو الاصحاب الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه وهذا
المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة **المقصد** الثامن في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة و
مسائل احدى عشرة فالمقدمة هي انه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي الحيوة
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا في نفيها على انه لا دليل عليها اي على ثبوت
صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد عدمه في نفس الامر وان سلم لم يفد انتفاءها
لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة
وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غيرها لعرفناها لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى
الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص ولا يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال
معرفته اذ هو اي التكليف بقدر وسعنا ونحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم
لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف بحصوله من جميع المكلفين
بل ربما يعرفه معرفة كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون البعض وهو من عداهم وهؤلاء وان
كانوا هم الاكثرين ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته واثبت بعض من المتكلمين
صفات اخر نبينها في تلك المسائل الاحدى عشرة الاولى البقاء اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة
ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله واثبته الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على
الوجود اذ الوجود متحقق دونه بل يتجدد بعده صفة هي البقاء واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير
الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج
من العدم الى الوجود وعند الشيخ لا مسبوقية الوجود به فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا
زائدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زائدا لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة
على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات

الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد وان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زايدا وجليه
بعد نقصه ان يجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية تجدد معية الباري تعالى مع الحوادث وكذا زوال الاتصاف
لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف ونفاه اى نفى كون البقاء صفة موجودة زايدة
القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في
الزمان الثاني لا امر زايد عليه لوجهين الاول لو كان البقاء زايدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم
يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض خلافه والدليل في البقاءات المترتبة الموجودة
معا والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا
تسلسل ايضا ويرد على هذا الجواب ان ما ذكر يوجب كونه اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه
وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل به
والا اى وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن
غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغني المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه
وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك
لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة
بقوله وان اتفق تحققهما معا تنبيه اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زايد على
الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود يدعون ان الوجود في الزمان الثاني زايد
على الذات واخرى بانه معنى زايد يعلل به الوجود في الزمان الثاني والاول اى الوجه الاول للنافين ينفي المعنى
الاول من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا او لا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان
امرا زايدا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء آخر والوجه الثاني منهما ينفي المعنى الثاني
دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زايدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء
الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور الصفة الثانية القدم واختلف الجمهور متفقين على انه تعالى قديم بمعنى انه لا ابتداء لوجوده
زايد على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة زايدة ما مر في البقاء ونقضه بعينه
ان يقال القدم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا
يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زايدا على
الذات فكذا القدم الذي هو المتقدم بلا نهاية لا بجدته مطاوعته بابطاله اى ما مر من ابطاله فلا حاجة الى
اعادة شيء منها وحمل ما مر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته والذي يخصه اى يخص ابطاله انه ان اراد به
اى بالقدم انه لا اول له فسلبي فلا يتصور كونه وجوديا او انه صفة لاجلها لا يختص الباري سبحانه بحيز كما فهم البعض
كا في كلام ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحق الاسفرايني فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده
لا في حيز كما ان المتحيز مختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك
يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه الى وجوده لا في حيز فان قلت هذا السلب معلل بالقدم لا نفسه قلت ان الصفات

السلبية لا يعلل بخلاف الثبوتية او غيرهما من المعاني فلتصوره اى فليبينه بتصوير ذلك المعنى المراد اولا ثم
التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا وهذا الذي اوردناه ههنا في ابطاله منضم الى ما سبق في مباحث
الامور العامة من انه اى القدم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا
الصفة الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الائمة في
فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء حينئذ الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق
من غير سيف ودم مهراق اى استولى وقال الآخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر
اى استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمغالبة والمعاودة اى يشعر بسبق المخالفة في
الامور التي يستحيل في حقه تعالى وايضا لا فايدة لتخصيص العرش لان الاستيلاء يعم الكل لانا نجيب عن
الاول بمنع الاشعار الا ترى ان الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى والله غالب على امره نعم انا نفهم سبق ذلك
الامور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني بان الفايدة هي الاشعار بالاعلى
على الادنى اذ تقرر في الاوهام ان العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا
وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم
الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اى الاستواء ههنا القصد
فيعود الى صفة الارادة نحو قوله ثم استوى الى السماء اى قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك يعدى بالى كما لقصد
دون على كالاستيلاء وذهب الشيخ في احد قوليه الى انه اى الاستواء صفة زايدة وليست عايدة الى الصفات
السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم يقم دليل عليه ولا يجوز التعويل في اثباته على الظواهر من الآيات و
الاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف في الثاني مع الوقف
مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال الله تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك
الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرايني والسلف صفة ثبوتية زايدة على ما مر من الصفات
وقال في قول آخر ووافقه القاضي انه الوجود وهو كما قبله اعني الاستواء في عدم القاطع وعدم جواز
التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال تنبيه الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز
ارادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من
الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل ويثبت بالدليل متعين وهو انه يجوز به عن الذات
وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق الصفة الخامسة اليد قال الله
تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زايدتين على
الذات وساير الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال
الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه شايع وخلقته بيدي اى بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق
آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا
بيتي للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها وكما خص المؤمنين بالعبودية لذلك في قوله ان عبادي

ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القادرة بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات
الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلايم نسبة الخلق الى اليد وقيل صلة زايدة وهذا
تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صلة زايدة اي لفظه يد ثم زايد
كما في قوله دعوت لما نابني مسورا فلبى فلبى يدي مسور وهو في غاية الركاكة والحقيقة كما في
الاول اي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز
معقول هو القدرة الصفة السادسة العينان قال الله تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني وقال الشيخ
تارة انه صفة زايدة على ساير الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا فان اثبات الجارحة
ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة
وصيغة الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب قال الله تعالى ان تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله
وقيل صفة زايدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى
وعين ترقرق اي تلمع وتتحرك رقراق السراب ما تلألأ منه اي جاء وذهب وكذلك الدمع اذا
دار في الحملاق اذا اراد الجانب يقال لاذ بجنبه اي بجنابه وحرمه الصفة الثامنة القدم قال عليه السلام
في اثناء حديث مطول فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط بعزتك اي حسبي حسبي وفي رواية اخرى
حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى يقال لجهنم
هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار بما لك جازن
النار وبمن يرفع نفسه عن امثال التكاليف مما لا يلتفت اليه وقد ورد في رواية انس في اثناء
حديث واما النار فلا تمتلي حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب
واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التاويل فكما في اليد الصفة العاشرة
اليمين كقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وتاويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة الحادية عشر التكوين اثبته
الحنفية صفة زايدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادث
اعني وجوده والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة
والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي
الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل به اي بامكان الشيء يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو
الكون اي كون المقدور ووجوده لا الصحة وامكانه فاستغني عن اثبات صفة اخرى كذلك اي يكون
اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل
لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس
الى الفاعل ومتعلقة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء

الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه احد جانبيه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف
وصح فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل منهما اي من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها اي للقدرة وانما يحتاج
صدور واحد بما بعينه عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبدا التكوين
غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين
كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف
بكف لا كالكفوف وقيل مأول بالتدبير يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره والمقصود من الحديث
بيان الطافه في تدبيره له وبيان انه وجد روح الطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة
وقد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل
مأول بظهور تباشير الخير والنجح في كل امر منه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر
تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم
في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية
وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتامل فيها وحملها
على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان المرصد الخامس فيما يجوز عليه
اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الاول في الرؤية والكلام في صحة
وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فهنا ثلاث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال نزاع
المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه يصح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الآمدي اجمعت الائمة
من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جايزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته
بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا
وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذي
الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس
فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي
هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها
امر زايد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما ثم رايناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان
في الثانية زيادة ليست في الاولى قالت الفلاسفة هي اي تلك المغايرة والزيادة عايدة
الى تاثر الحدقة لا الى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى
الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده ولا يتأتى له ان يدفع هذا التخيل عن نفسه
اصلا وما ذلك الا ان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت
الرؤية الثاني ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينه الى شيء ابيض فانه
يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد

التحويل الثالث ان الضوء القوى يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائى بعد
رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما فلولا تأثرها اى تأثر الحاسة منه بل منهما لما كان الامر كذلك
قلنا كل ذلك الذى ذكرتموه يدل على تأثر الحدقة عند الابصار واما على ان ذلك الزيادة لمنتهى الابصار اليه
اى الى التأثر فلا اى فلا الابصار ربما ويل الرؤية هو اى تأثر الحاسة ولا هى مشروطة به عندنا فجاز ان
يرى الله سبحانه من غير ان يتأثر منه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله فى الحى ولا
يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التى اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا فى جهة
يستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر
كما ورد فى الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهو به العبد بالنسبة اليه نحو الحالة المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد به
اهل السنة وخالفهم فى ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم
كونه جسما وفى جهة واما الذى لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وستر د
عليك زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه اى على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين المسلك
الاول النقل وانما قدمه لانه الاصل فى هذا الباب والعمدة من المنقولات فى ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى
رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى والاحتجاج
من وجهين الاول ان موسى عم سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل الرؤية لانه حينئذ اما ان
يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى
ويمتنع لا يكون نبيا كريما وقد وصفه الله به فى كتابه بل ينبغى ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة
الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة الثانى انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن فى
نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض اما على
الاول من وجوه الاول ان موسى عم لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق
اسم الملزوم على اللازم شائع لا سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكأنه قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا
وهذا تأويل ابى الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائى واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت
للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة فى ارنى بمعنى
العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى
مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على
تقليب الحدقة نحو المرئى المؤدى الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حملها اى حمل الرؤية المطلوبة
عليه اى على العلم الضرورى ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه ضرورة مع انه نبى خاطبه
وذلك لا يعقل لان النبى فى طلب حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب
ينبغى ان يطابق السؤال وقوله لن ترانى نفى للرؤية لا للعلم الضرورى باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال
على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثانى من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسأل رؤيته ذاته بل

سأله ان يريه علما وامارة من اعلامه واماراته الدالة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك فحذف
المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك كقوله واسئل القرية اى اهلها فتكون الرؤية المطلوبة
متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارنى علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا تأويل الكعبى والبغداديين والجواب انه
خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ايضا ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن ترانى فانه نفى لرؤيته
لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ واما ثانيا فلان تدكدك الجبل الذى
شاهده موسى عم من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية
الآية اى العلامة الدالة على الساعة المستفادة من قوله لن ترانى على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها
وايضا قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية فى تدكدك الجبل لا فى استقراره الثالث من تلك
الوجوه انما سألها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة وانما نسبها الى نفسه فى قوله ارنى ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى
وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفى اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤول وهذا تأويل الجاحظ و
متبعيه والجواب انه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى مصدقا
بينهم لكفاه فى دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم
وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا اى وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم
كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا فى الجواب بلن ترانى اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا
وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره
مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم
عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عم بزجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس فى اخذ الصاعقة
دلالة على امتناع المسؤول لانهم لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس فى ذلك ما يدل على امتناع
ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عم عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا
فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا
كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسؤول امرا ممكنا فى نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزا
لهم وردعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سألها لنفسه وان علم استحالتها
بالعقل ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس
واحد يفيد زيادة قوة فى العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله
مثل ابرهيم عم وسؤاله حين قال رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن
قلبى فقد طلب الطمأنينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت
فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك اول قول الخليل تارة
بالضعف والمواتاة مخاطبة منه لجبرئيل عند نزوله اليه بالوحى ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب

جبرئيل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبرئيل فكيف يطلب منه وتارة بما يقوى وهو ما روى
من انه اوحى الله اليه انى اتخذت انسانا خليلا وعلامته انى احيى الموتى بدعائه فظن ابراهيم عم انه ذلك
الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه مع انه كان يمكنه اى يمكن موسى عم ذلك اى طلب الآية كذا من غير ان يكلف
سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها ويكون في طلبها خارجا
عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يخرج بذلك عن نبوة
مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بالحكمة وانه لا يفعل قبيحا
والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه واحد وانه كلف عباده باوامر ونواه تعريضا لهم الى النعيم المقيم
وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان لا يكون شرعه موسى كلم
آخره يجوز انه يستحيل رؤيته او يعلم موسى عم امتناع الرؤية والسؤال لطلبها صغيرة لا يمتنع عن الانبياء والجواب
ان التزام ان النبي المصطفى المختار بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ودون من
حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجا
بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما تنزه عنه من له ادنى تميز فضلا عن الانبياء كيف ومثل
هذا التجاسر على انه يطلب ما لا يجوز عليه ويشوبه التجسيم على رأيكم لا يعد من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها
عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر فنقول في جوازها من الانبياء ما سيأتي من المنع والتفصيل واما
على الوجه الثاني اى الاعتراض عليه فمن وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او
حال حركته الاول مم والثاني مسلم بيانه انه لو علقه اى وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية
لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا نعلم فان
الاستقرار حال الحركة مح فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته
والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار
في الكلام وانه اى استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته وايضا
فاستقرار الجبل عند حركته اى في زمانها ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة
ولا محذور فيه وانما المحال هو الاستقرار مع الحركة اى كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت الآخر
بدل صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية او امتناعها
بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق
والجواب انه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال ههنا
كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا
والا فلا معنى للتعليق به وايراد الشرط والمشروط لانه منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه
لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان
المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب

العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح تذنيب كل ما سنتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع
الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب
والله الموفق للصواب المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية هو العقل والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود
وهو طريقة الشيخ ابى الحسن والقاضي ابى بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظ ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول
والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين
قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون
اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو
ممتنع فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب الجسم منها فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر
والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند
العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والانتفاء لولا
تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اى اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح
لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية
لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل
المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول
فهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام
لا يوافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة
لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات
فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن صح
ان العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات
كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب ان
يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا
يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله
بذلك اى بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية
غيرها والخصم يشدد عليه النكير اى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول
ما هو اى انكاره الا استبعاد ناش عما هو معتاد في الرؤية والحقائق اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان الرؤية
بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه
الاول لا نم انا نرى العرض والجوهر معا بل المرئي هو الاعراض فقط قولك نرى الطول والعرض وهما

جوهران قلنا الحكم بزوجيتها صحيح ولكن المرجع لها الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك
اى كونها مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على نفى تركب الجسم من الهيولى
والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته ونزيدها لابطال وجود المقدار العرضى انا لو فرضنا ما بين
الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر بالبال شئ من الاعراض فعلم انه
لا حاجة فى الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها وايضا فالامتداد الحاصل
فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذى هو المقدار بها والا لقام المقدار الواحد بها اى بتلك الاجزاء
وان كانت متناثرة متفاصلة وهو ضرورى البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بالاجزاء
فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فمرجع الطول الى الاجزاء المتألفة فى سمت مخصوص
فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتميزة وهو المط الثانى من وجوه الاعتراض لا نم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان
والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان والعدمى لا حاجة به الى علة والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه
اى فى باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح
به الآمدى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر فى الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة
بمعنى متعلق الرؤية ضرورى ونعلم ايضا بالضرورة انه اى متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته
قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية
ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظ بل نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ لو تماثلا لكان ما يسد
كل منهما مسد الآخر ورؤية الجسم لا يقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض
جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما مر فى مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل
الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى
ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اى من الجوهر والعرض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية
من الهويات واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اى جوهر
او عرض هى واذا راينا زيدا فانما نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء
كما يقوله الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهى مرئية
بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر هى اعضاؤه والى اعراض تقوم بها اى بتلك الجواهر
وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئل عن كثير منها اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد
ابصرناها اذ كنا اى زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك بين خصوصيات
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذى به الافتراق بينها اعنى خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال
كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولة
لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه
فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نم ان المشترك بينهما اى بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود او

الحدوث

او الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وساير المفهومات العامة
والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذى فسرنا به علة الصحة هو بالخصوص الموجود والا لصح رؤية المعدوم
والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا ساير المفهومات الشاملة لهما فلا يصلح شئ منهما متعلقا
للرؤية وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذى نعلمه
فيهما اى فى الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلق
الرؤية الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن العدم واما هو مطلق الحدوث
وقد ابطلناه ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك تم المط الخامس لا نم ان الحدوث
لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك اى عدميا والجواب ما سبق
من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك فى انه لا يصلح العدم لذلك اى لكونه متعلق
الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا
قلنا ذلك اى كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتبارى لا يرى بالضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام
الى دليل لكونه مدركا محسوسا السادس لا نم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول
بان وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القدم مثل حقيقة الحادث
وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات مشتركة فى حقيقة واحدة هى تمام ماهية كل واحد
منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك فى الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم فى صدر
الكتاب وقد اجاب الآمدى عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود
مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام
ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المص قال والجواب انه لا معنى للوجود
الا كون الشئ له هوية لما عرفت من ان الوجود اى ما يرجع ليس الا كون الماهية متحازة بحسب الهوية
الشخصية وذلك اى كون الشئ ذا هوية يمتاز بها امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم مما
الافراد كالانسانية والفرسية وغيرهما والزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فهى ماهيات
الاشياء اى خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض وهى ماهيات وخصوصيات للهويات الممتازة
بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لا ستره به
فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوية هو بعينه مفهوم
ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى الثانى بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما
هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد
الذى ادعاه الشيخ على ما مر فى الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم
الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات
المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه

من الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان
هذا المقام مزلة الاقدام ومضلة الافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه
جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باجادة الفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الانكار وعدم
الركون الى اول عارض يظهر بادي الرأي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى
اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه ولله العون والمنة في ادراك الحقائق والاهتداء
الى الدقائق السابع من الاعتراضات لا نسلم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية
ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب على ما
قدمناه اليك وهو بيان ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء
ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك للخصوصية واذا كان
متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المص في
ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة
بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من
الشبح البعيد هو خصوصية الموجود الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة
قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى التفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به
من الاحوال الا يرى الى قولك كل شيء فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تأمل فاذن
الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور
الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد عدلنا المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين يرون
ربهم يوم القيمة اي في الدار الآخرة قال الامام الرازي مستدلا على وقوع الرؤية الائمة في هذه المسئلة على قولين
فقط الاول يصح ويرى والثاني لا يصح ولا يرى وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه لا يرى
لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات بل كلاهما مثبتان معا
او منفيان معا وهو اي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه كما اذا
ذهب بعض المجتهدين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية او نفي ما اثبته
كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم
الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مما ليس خارقا للاجماع
اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدى المسئلتين وللاخرى في الاخرى كما
ما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم
الوقوع وشيء منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي
المجمعين وانما كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى فذلك الذي ذكرنا في مسئلتين كما في مسئلة قتل المسلم
بالذمي والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما معا كالحنفية ونافٍ لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما

ما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة
اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه
مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالآية الكريمة ان النظر في
اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقال
ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون ومنه قوله فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقال الشاعر
وان يك صدر هذا اليوم ولّى . فان غدا لناظره قريب . اي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل
بفي يقال نظرت في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام
يقال نظر الامير لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر . نظرت الى
من حسن الله وجهه . فيا نظرة كادت على وامق تقضي . والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية
فيكون واقعا في ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد
الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر . ابيض لا يرهب
الهزال ولا . يقطع رحما ولا يخون الى . اي نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله فهل
لكم فيما الي فانني . طبيب بما اعيى النطاسي حذيما . اي فيما عندي ومعنى الآية عند ربها منتظرة نعمته والجواب
ان انتظار النعمة غم ومن ثمه قيل الانتظار موت الاحمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان الآية وردت
مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال فذلك في رؤيته تعالى فانها اجل النعم والكرامات
المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي الى عبوسته الثاني ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار
قال الشاعر . وشعث ينظرون الى بلال . كما نظر الظماء حيا الغمام . ومن المعلوم ان العطاش ينظرون
مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال . وجوه ناظرات يوم بدر . الى الرحمن
يأتي بالفلاح . اي منتظرات اياه بالنصر والفلاح وقال . كل الخلائق ينظرون سجاله . نظر الحجيج الى طلوع
هلال . اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لا نسلم ان النظر فيهما اي فيما ذكرنا من الامثلة
للانتظار بل في الاول اي يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق
عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها
اي غير الرؤية كالانتظار وفي الثاني اي ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك يرفع اليه الايدي
في الدعاء او ناظرات الى آثاره اي آثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة الذين ارسلها الله لنصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع
مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى
هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث اي يرون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر انفا وان سلم
مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية اذ لا يصح بشارة لما مر من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور
الثالث من وجوه الاعتراض ان النظر في الحقيقة تقليب الحدقة لا الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما

رأيته ولو كان عين الرؤية لكان متناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشي
غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى تراهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والازورار
والرضى والتجرد والذل والخشوع وشي منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة
نحو المرئي هذا كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظ فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والا
لزم الاشتراك ولا ملازمة لا لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز ثم نقول انه للرؤية
مجاز ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الآية لجواز ان يراد ناظرة الى نعم الله ولم اي ولا يتعين ح ترك هذا
الاضمار الى ذلك المجاز والجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها
وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح نقله من العرب
بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلم فقد ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه
وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته اي مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات
اي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو
التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجازا لرجحانه على
الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله وجنة الله
وثوابه ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم نقول
ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الآية وتقليب
الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وصح فلا ينضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا
للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور فليحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شي وهو الظ
ولا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا يفيد الا ظنونا ضعيفة جدا وح لا يصلح هذه الظواهر للتعويل
عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار
كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم فلزم منه كون المؤمنين غير محجوبين عنه فوجب ان
لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد فيه اي في اثبات
الوقوع بل وفي صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزمة لصحتها وعلى كون
هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين المقام الثالث في
شبه المنكرين وردها وتنقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلث الاولى شبهة الموانع وهي
ان يقال لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل بطلانا ظاهرا اما بيان الشرطية فهو انه لو جازت
رؤيته لجازت في الحالات كلها لان جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور
انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فجازت رؤيته الآن قطعا ولو جازت رؤيته الآن لزم ان نراه الآن
لانه اذا اجتمعت شرايط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا

جبال

جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرايط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة
الحاسة ولذلك يختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وينتفي بانتفائها والثاني كون الشي
جايز الرؤية مع حضوره للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك مانع ايضا عن الادراك كالنوم و
الغفلة والتوجه الى شي آخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة
كما في المرئي بالمرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطف
بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة
الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن
عدم الحجاب الحايل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان يكون مضيئا بذاته او بغيره
ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبر
في الشرط الثاني ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون
الستة البواقي منها مختصة بالاجسام وهذان الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول
رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فهو انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك
لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض
اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال
يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها اي من
العين الى وسطه خط قائم عليه اي على سطحه يقسم ذلك الخط المثلث المذكور الى مثلثين ما تحت الزاوية الواقعة
عند ملتقى الخط القائم عليه فيكون الخط الوسط وترا لكل واحد من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين
وترا لزاوية قائمة والوتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء المرئي متساوية في القرب
والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده
دون الطرفين لانا نقول نوضح هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو كان
عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض ان بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب ان لا
يرى اصلا واذ يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في
حصول شرايط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها قال بعض الفضلاء اي صاحب اللباب
معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤيته
صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب ضيق الزاوية الحاصلة
في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي
انما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية راس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر
في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد في الغاية صارت
الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب او لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدوم فانعدمت الرؤية لعدم

انطباع الصور ثم قال المصنف وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء
كلها وجب ان يرى الجسم كاموضع الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما
هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته اي رؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل
او بما زيد منه يوجب ان لا يرى الاضعاف ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام
ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر عنه يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت
في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فثبت معارضتنا له ليلهم عليه
وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول قوله ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها لزم تجويز جبال
شاهقة بحضرتنا ولا نراها وهو سفسطة قلنا هذا معارض اي منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية
نجوز نقايضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة هاهنا فكذا اي في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز
وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة
ثم نقول ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان لا
نجزم به الا بعد العلم بهذا اللازم بطل لانه نجزم به من لم يخطر بباله هذه المسئلة ولانه تجاري ان يكون ذلك الجزم
نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب اي وجوب الرؤية في الشاهد
عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم يجب اي لم لا يجب وجود الرؤية في الغائب عند حصولها اذ تمام
الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم والشرائط كما يشترط في الشاهد الشروط
الستة دون الغائب وقد جاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب الثانية من تلك الشبه
شبهة المقابلة وهي ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها كالمرئي في المرآة والمقابلة
الى المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما هو من الائمة
الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا ان يرى اعمى الصين بقة اندلس واما في الغائب
لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه
على ما في اللباب ان المراد من الرؤية الانكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار
الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه الثالثة منها
شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال اذ لا يتصور له صورة
تنطبع في حاسة والجواب مثل ما مر وهو ان يمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب لاختلاف
الرؤيتين واما الشبه السمعية فاربع الاولى كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية لغة فقولك ادركته ببصري بمعنى رأيته لا
الا في اللفظ او معا اوان مسلا فانه لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصري
ولا عكسه فالآية نفت ان يراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام
المبالغة في جميع الاوقات لان قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلابد ان يفيده ما

يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره
في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه فظهر انه يمتنع رؤيته
وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما
كمال والجواب اما عن الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت
الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اي ملحقون وادركت الثمرة اي وصلت
الى حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة
بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها اي نفي المحيط عن الباري سبحانه لامتناع
الاحاطة نفيها اي نفي المطلقة عنه قوله لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رأيته
وما ادركه بصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان يدركه الابصار
موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية
وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون
سالبة كلية ونفي الاسناد الى الكل بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى
الثاني لم يبق فيه حجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا هذا على ما نقوله لو ثبت ان اللام في الجمع
للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه
بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا الثالث
من تلك الوجوه انها اي الآية وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم في الازمان فانها
سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الآية تدل على ان الابصار
لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفيا للرؤية بالجارحة
مواجهة وانطباعا كما هو العادة ولا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا واما عن الوجه الثاني اي واما
الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية وهو قوله تمدح الباري بانه لا يرى فنقول هذا علم
فاين الدليل عليه واذا اثبت ان سياق الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته
بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى
حيث لم يمكن له ذلك وانما المدح فيه اي في عدم الرؤية للتمنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الثانية
من الشبه السمعية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات
الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم و
عتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي متجاوزا الحد مستكبرا رافعا نفسه الى
مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الآية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها
ذالي الآية الثالثة يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك

فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال باخذ الصاعقة
ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام
انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب في
الآية الثانية مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله اي منعه حين طلبوا
ما امتنع وهو ان يجعل لهم الها اذ قال بل انكم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤية المنعية بقولهم
وقد مر هذا في المسلك النقلي من مسالك صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبه قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد
واذا لم يره موسى عم ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل
كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله تعالى
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر
في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم لتكليمهم على السنتهم واذا لم يره
من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق
والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة وما ذكرتم من الدليل على نفي
الرؤية تذنيب الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون
من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون
الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى موافقتهم في
ذلك للمعتزلة ومخالفيهم لهم في اصل الرؤية والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك اي ادعاء الضرورة منهم
الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز وجهة فانه ليس بموجود وبطل
هذا الادعاء فرعه اي فرع ذلك الادعاء وقد اتفق الحكماء والمعتزلة على ان حكم الموجود فيما ذكر حكم وهمي
فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية **المقصد**
الثاني في العلم بحقيقته تعالى والكلام في الوقوع والجواز المقام الاول الوقوع ان حقيقته تعالى غير معلومة للبشر
وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة
لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا
يسبقه عدم ابديا لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما فان
هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها فالاول في
كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية
ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة
التي هي في حد ذاتها بل تدل هذه الصفات على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق
واما عين تلك الحقيقة المخصوصة المتميزة فلا تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور
الآثار الخاصة من جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان ثمة حقيقة مخصوصة

مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها في حد نفسها الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا و
مريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه اي نفي ما يعلم منه من صفات الالوهية
عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة تمنع تصوره من الشركة لان الموجودات المشخصة كذلك
فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه اعني قولنا ليس ذاته المخصوصة بمعلوم هو المطلوب للخصم بانه لو لم يكن ذاته
متصورا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات لا غير والجواب ظ وهو ان
التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني في الجواز وفي جواز العلم بحقيقته تعالى خلاف
منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو
وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر والنظر
اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذن لا يعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية
ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدرك بالكنه في البديهة والحد لجواز
خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس في شخص بلا سابقة نظر كما سبق من ان النظري
قد يعلم ضروريا للبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها
والله اعلم **المرصد** السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد الاول في ان افعال
العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد
في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا
لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه
تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم
هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة
بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاد بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوزا اجتماع
المؤثرين على اثر واحد وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه
طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء
فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد و
تأثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى
في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة
الله او قدرة العبد على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب
الاستاد ومنا والنجار من المعتزلة او دونه اي دون الاتحاد وحينئذ فاما مع كون احديهما اي احدى القدرتين متعلقة
للاخرى ولا شبهة في انه ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تأثير الحادث في القديم فتعين العكس
وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون
ذلك اي بدون ان تكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين

فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله تعالى قلنا لم يقل به
احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة
الله لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته للممكنات
بأسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور لله على تفاصيل
مذاهبهم وابطالها في بحث قدرته تعالى ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع
قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال
لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية اي الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ
كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما
لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال
الصادرة عنه باختياره لا بد ان يكون مقصودة معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان النائم
وكذا الساهي قد يفعل باختياره كانتقاله من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه
بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور الثاني ولان اكثر المتكلمين يثبتون
الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطء في الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر
بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائي وابنه الحركة و
صفة يوجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اي الثاني والثالث
المذكوران في ابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان المحرك منا
لاصبعه محرك لاجزائه لا محالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركاتها ويقصدها الوجه الثالث
ان العبد لو كان موجدا للفعل بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه
مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه لكان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه
وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع
وذلك المرجح لا يكون منه اي من العبد باختياره والا يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون
الفعل عنده اي عند ذلك المرجح واجبا اي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن الموجود اي ذلك
المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك
المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا تاما هف
واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا
بطريق الاستقلال كما زعموه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامته في افعاله تعالى بعينها
فيقال لو كان موجدا للفعل بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح
الى آخر ما قررتموه فالدليل منقوض بالواجب واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي العقل
متوقف على مرجح هي الارادة الى آخره لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه

بلا ارادة

بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر
الى ارادة اخرى ورد في المواقف هذا الجواب الذي ذكر في الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ
يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون
اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما
يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وفيه اي في هذا الرد نظر فان مآله اي
مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى
مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب
ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون
من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في
الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون الله تعالى مستقلا
في الفعل ولا يتجه النقض ويتم الجواب ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم
كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو
ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله
وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا
نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة
الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه ان
يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا
له تطرق اليه شائبة الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اي الوجه الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة
القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري وكون الفعل معه واجبا كابي الحسين واتباعه والا فعلى
رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من
كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنى
عن اعادته والمعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين
ومن تبعه يدعي في ايجاد العبد لفعله الضرورة اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى الاستدلال
وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة
والهاوي اي الساقط منها ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه
لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته و
دواعيه ويجعل ابو الحسين انكاره اي انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة
للضرورة والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود

القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تأثيرها في الاختيارية وعدمها اي عدم تأثيرها
في غيرها وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والداعي وجودا
وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على
تقدير ثبوته العلية اي كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان
يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة ثم شرع في ابطال ما قاله ابو الحسين من امرين الاول ان من كان قبله من الائمة
كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على
نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما نفي المخالف فظ واما نفي الموافق فلاستدلاله عليه فكيف يصح
نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثاني ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء
لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها وعلم ايضا انه
مع الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منهما
من المقدمات التي علمها بوجدانه انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة
في خلافه قال الامام في نهاية العقول والعجب من ابي الحسين انه خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين
لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك اي فعله لاحدهما دون الآخر
على الداعي الى احدهما ضروري وزعم ان حصول العلم عقيب الداعي واجب ثم انه للاعتراف بهاتين المقدمتين يستحيل منه
عدم كون العبد موجدا لفعله كما هو مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى
العلم الضروري بذلك قال الامام وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل
مذهب الاعتزال يعني في مسئلة خلق الاعمال وما يبتني عليها لكنه لما ابطل الاصول التي عليها مدار الاعتزال
خاف من تشنيع اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم بمبالغته في ادعاء العلم الضروري بذلك والا فهذا القدر
اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق فظهر انه في هذه المسئلة
جرى على مذهبنا لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله لا ينافي
القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض
اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول اي التأثير لا في الثاني اي الاستقلال حتى يتم ما اوردتموه
عليه لانا نقول غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذي يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب الاستاذ وامام
الحرمين فان كان ابو الحسن مساعدا لنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا
فرق في العقل بين ان يأمر الله عبده بما خلقه هو فيه وبين ان يأمره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فان
المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده
فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عندما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم
وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الى ان قال انسد عليه
باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة من تمويه وتلبيس انتهى

كلامه

كلامه واما حجة غير ابي الحسين فيستدل عليه اي على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد
وهو انه لو لا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم
يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل التأديب الذي
ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه
مطلقا حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة
لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تعالى
فيجوز ان يعكس الامر فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا
والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما
الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فان ذلك باعتبار انه
محل لها لا مؤثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة
على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق
عقيب مس النار ولم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال
مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء او لم يعكس فيهما واما التأديب والتكليف والبعثة
والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار
المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب
والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكره وان لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله
فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب
العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج
عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل التكليف واخواته لابتنائها
على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى
بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام
مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما
يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه
الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا
مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه
وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما الوجه
الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العباد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له
على شيء منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري تعالى بعين ما مر الا ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد
الله او لم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء الداعي

الفعل والترك يمتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة
للعبد في فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه
عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة
بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه الرابع ايمان ابي لهب مأمور به اي امر بان يؤمن دائما وهو
ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء انه لا يؤمن فيكون هو
في حال ايمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو اي تصديقه
في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمر التصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا كان
عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو
التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدق وانه اي ايمانه المشتمل على ما
ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف
بايمانه فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه
ولا نم ان هذا الجزء مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي
الى كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه
فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الجزء مستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتأمل الخامس التكليف
واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه
اي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف ضائعا لا طائل تحته وان كان في حال عدمها فغير العارف
بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها
غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من
لا يتصور لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة لمعرفته من جهات اخر
كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا
لافعاله بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح
وذم نحو وابراهيم الذي وفى وكيف تكفرون بالله والثالث ما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث الآيات الدالة على ان
افعاله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه
وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اي الآيات الدالة عليه نحو
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى سائر الامر والاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا ولا معنى للاستعانة
فيما يوجده الله في العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه السادس اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنبهم كقوله

آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة
من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلي اعمل صالحا لو ان لي كرة فاكون من المحسنين
الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره
وايجاده وخلقه نحو الله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو
يريد الايمان اجماعا فيكون فعلا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل ومعارضة بالآيات المصرحة
بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم وهي محمولة على خلاف ظاهرها
كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل
اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات
مذهبنا

المقصد الثاني في التوليد وفرعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال
العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا واشاروا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا
اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتولد
وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها
الثانية سواء قصدها او لم يقصدها والمعتمد في ابطاله اي ابطال التوليد ما بينا من استناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اي على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور
واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر
في زمان جذبه الى جهته فان علمنا حركته اي حركة ذلك الجسم وهي واقعة بالشخص تولدت من حركة
اليد فاما بهما اي بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته
واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد في
المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما
في الابكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي
قائمة بغير محل القدرة فاختلفت المعتزلة وذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان
معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام
الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام
الى ان المتولدات باسرها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص
الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه
على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام
في المضروب والاندفاع في الثقيل المرفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فلا الزام بها لهم
احتج عليها اي المعتزلة القائلون باسناد المتولدات الى العباد وادعوا الضرورة تارة كابي الحسين
واتباعه وجنحوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع الحجر في جهة

امتنع الیها بحسب قصده وارادته فیکون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له ولیس هذا الاندفاع
فعلا له مباشرا بالاتفاق منا ومنکم فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وکذا الکلام فی حصول
العلم النظری من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الآمدی جعل اندفاع الحجر علی حسب قصده و
ارادته وجها اول من وجوه استدلالاتهم ولیس فی کلامه ما یدل علی ان ابا الحسین ادعی الضرورة ههنا
ویؤیده اختلاف الافعال التی سمیت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالاید یقوی علی حمل ما لا
یقوی علی حمله الضعیف ولو کان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز تحرک الجبل باعتماد الضعیف الخفیف
وعدم تحرک الخردلة باعتماد الاید القوی بان یخلق الله الحرکة فی الجبل دون الخردلة وانه مکابرة صرف
فاتضح ان المتولدات مستندة الی القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال اخر والآمدی جعل هذا
التأیید وجها ثانیا من دلائلهم واما الاحتجاج فلهم فیه وجوه الاول ورود الامر والنهی بها ای بالافعال
المتولدة کما وردا بالافعال المباشرة وذلک کحمل الاثقال فی الادب والحدود وبناء المساجد والقناطر
والمعارف النظریة کمعرفة الله وصفاته ومعرفة احکام الشرع والایلام بالضرب والطعن والقتل فی الجهاد مع
الکفار فانها کلها مامور بها وجوبا او ندبا وایلام ما لا ینبغی ایلامه منهی عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة
بالقدرة الحادثة لما حسن التکلیف بها والحث علیها کما لا یحسن التکلیف بایجاد الجواهر والالوان و
لا شبهة فی انها لیست مباشرة بالقدرة فهی بواسطة الثانی فی المدح والذم فان العقلاء یستحسنون المدح
والذم فی امثال هذه الافعال ویحکمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلک یدل علی انها من فعل العبد
الثالث نسبة الفعل الی العبد دون الله کما فی قولهم حمل فلان الثقیل وآلم زیدا بالضرب ولیس هذا
من قبیل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقیقی فدل علی ان الفعل منه والجواب بعد ما تقدم فی الافعال
المباشرة من ان الامر والنهی والتکلیف بالافعال باعتبار انها دواع مخلوقة له الفعل عقیبها وان
استحقاق المدح والذم باعتبار المحلیة لا باعتبار الفاعلیة وترتب الثواب والعقاب کترتب
سایر العادیات والاحادیث النبویة تبنی علی الظاهر بحسب العرف وکلامنا فی الواقع بحسب الحقیقة
انه ای الجواب بعد ما تقدم انه لم لا یکفی اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر
فی ذلک هذا الجار متعلق بقوله لا یکفی ای لم لا یکفی الاجراء فی جمیع ما ذکرتم فانه لما اجری عادته بایجاد
هذه الافعال التی تحکم علیها بالتولد عقیب الفعل المباشر المقدور للعبد کفی ذلک فی حسن الامر والنهی والمدح
والذم وفی النسبة وان لم تکن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدی
عما جعله وجها اول بما اسلفه فی الافعال المباشرة من ان کل عاقل یجد من نفسه ان فعله الاختیاری
مقارن بقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة فی فعله وکذا الحال فی المتولدات قال والذی
یخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة علی حسب القصد والداعیة فهو غیر متصور
فی المتولدات اذ المتولدات عندهم قد تقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طویل فکیف یکون
علی حسب قصده ودواعیه وان سلم کونها علی حسبهما لم یلزم منه ان یکون من افعاله لان المباشر انما کان

فعلا

فعلا له لا بمجرد ذلک بل ومع استقلال قدرته بالایجاد وبلا احتیاج الی سبب والمتولد محتاج الی السبب قطعا واجاب
عما جعله وجها ثانیا بما سبق فی خلق الاعمال وهو ان الاختلاف ای التفاوت انما هو فی کثرة المقدورات
لکثرة القدر ولیس فی ذلک ما یدل علی وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة المذکورة فی الکتاب
بکفایة اجراء العادة ولک ان تقول جاز ان یکون وجود الاندفاع علی حسب القصد والارادة بطریق الخلق
علی سبیل العادة وکذا الحال فی تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا یصح دعوی الضرورة وتاییدها
ولما ابطلنا اصل التولید بطل ما هو متفرع علیه فلا حاجة الی ذکر فروعه والجواب عنها لکنا نذکرها
تنبیها علی ما وقع فی آرائهم من الاضطراب والتنافی الاول من تلک الفروع ان المتولد من السبب المقدور
بالقدرة الحادثة یمتنع باتفاق المعتزلة ان یقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غیر توسط السبب والا لجاز
اجتماع مباشر ومولد فی محل واحد وذلک لان وجوده فیه بوجود سببه ممکن بلا ریبة والمفروض انه
یمکن وقوعه فیه مباشرا فقد جاز وجوده بجامع ایجاد القدر المؤثرة فیهما وهما مثلان واجتماع المثلین ممتنع
مع انه یفضی الی جواز حمل الذرة للجبل العظیم بان یحصل فیه ای فی الجبل من قدرة الذرة اعداد من الحمل
موازنة لاعداد اجزائه فیرتفع الجبل بها ای بتلک الاعداد من الحمل وذلک محال ضرورة والجواب انه
ای القول بامتناع اجتماعهما یناقض اصلکم فی جواز اجتماع المثلین فی محل واحد فان المعتزلة جوزوا
اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا یجوز الاجتماع بین حرکتین متماثلتین ویجوز فی
غیرهما کما مر فی المقصد الرابع من الموقف الثانی ثم نقول لیس یلزم من تجویز المباشرة فیما یقع تولیدا
اجتماع المثلین اذ قد یکون تأثیره بالمباشرة فی غیر ما وقع بالتولید مشروطا بشرط عدم السبب کما ان
وقوعه تولدا مشروط بوجوده فلا یلزم اجتماع المثلین لامتناع اجتماع شرطیهما بل یکون وقوع کل من
المباشر والمتولد بدلا عن الآخر ویحتمل الکلام وجها آخر وهو ان تأثیره بالمباشرة فی عین ما وقع بالتولید
لا فی غیره وذلک التأثیر علی سبیل البدل کما ذکر کیلا یلزم اجتماع تأثیرین علی شیء واحد بعینه وهذا الوجه
هو المفهوم من ابکار الافکار والموافق لذکر لفظة العین الثانی من الفروع قد منع بعض المعتزلة
من ثبوت الفعل المتولد لله تعالی بل جمیع افعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقدرة من غیر توسط سبب
ووافقهم علیه ابو هاشم فی احد قولیه والا احتاج فی فعله الی سبب هو المولد لذلک الفعل کما یحتاج العباد
الی اسباب المتولدات وهو علی الله محال والجواب ان ذلک ای لزوم احتیاج الباری بناء علی امتناع
وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما اوردناه علی الفرع الاول من جواز وقوع
المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ایضا فی الغایب فی احد قولیه وان منعه فی الشاهد
مطلقا مع انه ای الاحتیاج الی السبب المولد لا یزید علی امتناع وجود الاعراض بدون محالها اذ
ههنا ایضا یلزم احتیاجه فی ایجاد الاعراض الی ایجاد الجواهر فما هو العذر هناک هو العذر ههنا والتحقیق
انه لا محذور لان الاحتیاج فی الحقیقة راجع الی الفعل المتولد والعرض وجوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم
فی القول الآخر لما یحکم ویشهد به الحس من حرکة الاغصان والاوراق علی الاشجار بحرکة الریاح العاصفة

واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق
من فعله توليدا والجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون سببا له لجواز
ان يكون الجميع بقدرة الله ابتداء، ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري
يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر
فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما
بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري من فعل الله وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة به اي بالنظر
كونه متذكرا كانت المعرفة ضرورية من فعل الله تعالى ايضا فامتنع التكليف بها ووجب عن ان يكون مأمورا
بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اي تذكر النظر اي حين كونه مولدا يولد العلم ولو
عارضته الشبهة اي لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضته شبهة لانه باق معارضتها كما هو بعدها
وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا
بطلانه في مسئلة خلق الاعمال وجواب الثاني انا لا نسلم امكان عروض شبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه
ولا نمنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر اي وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر
الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان
عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر
من فعل الله تعالى فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد
ابتداء النظر الذي هو فعل العبد ايضا قلنا يلزمكم مثله في امساك الايد القوي الشيء الذي يحرك عند
اعتماد الرياح العاصفة عليه من ان يحركه تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشيء فعلا مباشرا للرب
او متولدا من فعله الذي هو حركة الرياح فما جوابكم فهو جوابنا الرابع من الفروع الاصوات والآلام
الحاصلة بفعل الآدميين لا يحصل الا بالتوليد اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام
على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال في الالم الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق
المباشرة لما توقف على هذه الاسباب والجواب لا نسلم انها اسباب بل جاز ان يكون شروطا لوقوعها من القدرة
مباشرة وزاد ابو هاشم التأليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فيكون متولدة منها وجوابه ما
عرفت آنفا ومنع ابو علي في التأليف القائم بجسمين احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه
او ضم اصبعه الى جسم آخر وقال هذا التأليف يقع بغير توليد بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة
كجسمين متباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج عن محل
قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد الخامس من الفروع القائلون بالتوليد قسموا السبب
المولد الى ما يولد في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما يولد حال حدوثه ودوامه اذا لم
يمنعه مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهي اي تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة المولد
للالم فانهما يولدانها حال الحدوث لا حال البقاء والثاني كالاعتماد اللازم السفلي فانه عند انتفاء

الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه وقال الآمدي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة
والوهي في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم
توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء، ولو اخذوا خصوص الابتداء او
ما لابتدائه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت
المتولد من الجرح اي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون
والنافي له زاعم لا اصله في التوليد لان ترتب الموت على الآلام بعينه تولده منها كما في سائر المتولدات
والمثبت له زاعم للاجماع فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه والكتاب
فان نصوصه دالة عليه قال الله هو يحيي ويميت ربي الذي يحيي ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم
والالوان التي تحصل بالضرب وغيره من افعال العباد هل هي متولدة من فعله اولا وذلك كلون الدبس
وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله
لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه آخرون وقالوا لا يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة
بقدرتهم ولا متولدة من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم واللون بالضرب ونحوه من افعال العبد
في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لم لا
يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض
فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان
تعلق به ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه
يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهي
وكانه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والوهي يتولد من الاعتماد وذلك لان الالم
بقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما
يولم العضو القوي المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهي فان التفرق
الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في المكتنز ولا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهي
لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت
في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهي الواحد
والصحيح كما في الابكار من الاعتماد الواحد اي في ان كلا منهما امر متولد من شيء واحد بلا اختلاف فيه
فلم لا يستند هو اي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اختلاف
الوهي على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف
العضوين في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لا يجوز استناد الالم المختلف الى
الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسيط الوهي بين الالم والاعتماد كما لا يخفى
وايضا فيبطله اي يبطل تولد الالم من الوهي تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوهي كما يحصل

بل اسلابرة وما يحصل بذبابة العقرب فان بذين الالمين يتفاوتان جدا ولم يوجد هذا التفاوت
في الوهاء الى صلغ الموضعين بل ربما كان ما يحصل من الوهاء بذبابة العقرب اقل مما يحصل براس الابرة
بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه التاسع وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب
هل يمكن احداث الالم بلا وهاء من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثالث فمن لم يجوز ان يكون
فعله تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهاء وتوليده اياه ومن جوز التوليد في
افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهاء ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثالث ان العبارة الظاهرة
هي ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهاء او لا وح يكون جزئيا من جزئيات الفرع
الثالث فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدي

المقصد الثالث في بحث

عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليه الاجماع وهي اولها الاول الطبع قال تعالى بل طبع الله عليها
بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وكونها كالاقفال في قوله
ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك
لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب
مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن
ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو لاوايل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر
الآيات اي سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة واقفالا ووصفها بذلك كما قال
وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة لهم على
الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها اي وسم الله قلوب الكفار بسمات وعلامات
يعرفها الملائكة فيميزوا بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله
في قلوب الكفار سمة يميزها عن قلوب الابرار ويتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفي
ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك
سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية
لعلمه انه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكانهم ختم على قلوبهم لان قطع اللطف
مانع عن دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب
عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن منع دخول الايمان
قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو اي ما ذكروه من التاويل مع الابتناء على اصلهم
الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلالة قبيح فلا يجوز اسناده الى الله تعالى وسنبطل بيان فساده
بطله ذكر الله هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف
لبيان السبب وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك اي لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم

والطبع

والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص
لا يقتضي امتناع الايمان فلا يصلح للحمل عليها الثاني من تلك الامور التي اولوها التوفيق والهداية فان الشيخ
الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوي لانه
الموافقة في الطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيؤ الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق
الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان و
المعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبل الرشد وتبيين مقاصدها والزجر عن طرق
الغواية كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله اي
هذا التاويل امور الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق
مهدي وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلهما بها الثاني الدعاء
بهما اللهم اهدنا اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة
المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه
الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح
به اصلا فلا يصح حملهما على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله
انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق مات باجله الذي قدره الله تعالى له وعلم انه يموت فيه وهو المعنى بقوله
ولا يتصور تغيير هذا المقدر بتقدم ولا تاخر قال تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى و
قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله تعالى فالقاتل عندهم غير بالقتل الاجل الذي
قدره الله له وادعوا انه اي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد
ساير المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو
كان المقتول ميتا باجله الذي قدره الله له لمات وان لم يقتله فهو اي القاتل لم يجلب اليه بفعله امرا
لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق
واستشهدوا ايضا بانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في الزمن
القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه ولذلك اي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون اليسير ذهب
جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع بالاجل منسوب الى القاتل
والفرق غريب في العقل لان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما
باجله دون الآخر لولا الهرب من الالزام الشنيع وهو القدح في المعجزات كما قالوا به وبيان ذلك انه
لما حكم العادة بامتناع خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم في ساعة الى الله تعالى والا كان فعلا منه
خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة واحدة الى الله
فلا امتناع فيها لحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال

المعجزات اذا نسبوا القبح اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم
العادة تم لان مثله يقع في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله فهو رزق
له من الله تع حلالا كان او حراما اذ لا يقبح من الله تع شيء وليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه
بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا
او حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والتعويل
على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تع ومما
رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما هم اى المعتزلة
ففسروه بالحلال تارة فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فالبهائم يرزق ولا يتصور
في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه
وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذي يرد عليهم ويلزمهم تفريع على فاسد اصلهم في الحكم
على الله بانه يجوز ولا يجوز وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانها منشأ لاباطيل كثيرة متفرعة
عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهو الرخص والغلاء
المسعر هو الله تع على اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عم وقالوا سعر لنا
يا رسول الله فقال المسعر هو الله واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اى السعر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك
الا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تع وهو تقليل الاجناس وتكثير
الرغبات باسباب هي من فعله تع المقصد الرابع انه تع مريد لجميع الكائنات غير مريد
لما لا يكون وكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس مرادا له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل
اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تع لكن اختلفوا في التفصيل منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا
فلا يقال الكفر والفسق مراد لله لايهام الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان
الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا
توقيف ثمة اى في الاسناد تفصيلا وذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع
والنص ان يقال الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير
مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له كل ما في السموات والارض اى هو مالكها ولا يقال له الزوجات والاولاد
لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال انه مريد الكفر والفسق معصية ومعاقبا عليها وقالت المعتزلة
هو مريد لجميع افعاله غير ارادته التي هي حادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر
وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله تع وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب
يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة
لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق الاشياء كلها لما مر من استناد جميع الحوادث الى قدرته ابتداء
وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تع فلا بد في اختصاص

بعينها

بعينها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص هو الارادة وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورات
هو الارادة كما مر ولا بد منها اى من الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص
الموجودات باوقاتها واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تع علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان
منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا وانه تع عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة
وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده ولانه لا
يتصور منه اى من العالم باستحالة الشيء صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلا
معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد له مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما
علم الله وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة ويعضده اى
الذي هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما
لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن النبي عم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا
وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تع او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما يأول به المعتزلة
ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في موضع تعظيم الله تع واعلاء شأنه والاول وهو ما شاء الله
كان دليل اثباتنا وهو انه تع غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله
والثاني اعني ما لم يشأ دليل الاول لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله احتجوا
اى المعتزلة على انه تع لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول لو كان تع مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان
فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفها فيلزم السفه في احكام الله تع الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نم
ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به
لو صح وجوه ثمة الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يأمره ولا يريد الفعل منه اما الاول وهو
ان الصادر عنه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه
فلانه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الامر الثاني انه اذا
عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره تمهيدا
لعذره ويريد عصيانه منه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا
فان قيل الموجود منها صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه
قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا الثالث
ان الملجئ الى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفها الثاني من وجوه استدلالهم
لو كان الكفر مرادا لله لكان فعله والاتيان به موافقة لمراد الله فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة
من الدين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكها عنه في الصورة
المذكورة قال الآمدي ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص من آخر وقوع
المراد منه الآخر علم ونحو ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة

كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقد ضايق بعض
اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر لان القول الثاني يعني عن الرضا بالكفر دون
الاول وهو لفظي لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مراده تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا بالقضاء
واجب اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضا
بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا
الفاعلية يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه وتعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد
باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاول والرضا بالعكس اي الرضا
انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا
بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب
الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع عندكم كان الامر
بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور عنه قلنا الذي يمنع التكليف به عندنا ما لا
يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما لانه لا يستحيل له في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لانه يستحيل صدوره
عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو لا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان
في نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة
عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا
فهذه دلائل العقل لهم وربما احتجوا بآيات تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشراكنا بارادة الله
ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا وما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادة
الله تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها فذمهم عليها بقوله تعالى كذلك كذب الذين
من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي عليه السلام ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده
لا تفويضا للكائنات الى مشية الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك ذمهم الله تعالى بالتكذيب
لانهم قصدوا به تكذيب النبي عليه السلام في وجوب الطاعة والمتابعة دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه
صدق وحق ودل آخر الاية فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد
غرضهم الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما كان سيئة اي معصية فانه مكروه
عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا اراد كونه مكروها للعقلاء مستنكرا لهم في مجاري عاداتهم لما في اللغة
المصطلحة فلفظ قوله عند ربك ظرف لقوله مكروها او اراد بقوله مكروها كونه منهيا عنه مجازا وانما يرتكب هذا
التجوز توفيقا للادلة اي جمعا بين هذه الاية وبين ما ذكرنا من الدلائل الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد
مع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراده قلنا اي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم
بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس مرادا له لانه بل تصرفه فيما هو ملكه كيف كان

ذكر

ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد
ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة لا يرضى
لعباده الكفر والرضا هو الارادة قلنا الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه و
يؤاخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مأمورا بارادتها وهو مأمور بترك الاعتراض
عليها فالرضا اذن ترك الاعتراض يغاير الارادة ثم هذه الآيات معارضة بآيات اخرى دالة على المقصود
منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهديكم اجمعين
والمعتزلة حملوا المشية في هذه الايات ونظائرها على مشية القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر
وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان فلم
يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على
الكفر مراد الله السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها لا يراد ايمانه وطاعته بل
كفره ومعصيته السابعة انما امرنا اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والاستدلال بهذه الاية بعيد جدا
اذ ليس عامة للكائنات ولا دلالة على ارادة المعاصي على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ابين وجه ويمكن ان يستدل
بها على ان ايمان الكافر ليس مرادا لله تعالى اذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا
تكوينه مختص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم وذلك اي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن
كثير **خاتمة** للمقصد الرابع في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر
فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان
كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما
يكون شرا محضا او كان الشر غالبا او مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان لقائل ان يقول لم ذا
لم يجرد هذا العالم عن الشر اشار الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية لان ما يكون برائة
من الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة يلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما
هو لازم له محال فح فكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا
بالضرورة وداخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم فعله اي فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا يهدم به دور معدودة او لا
يتألم به سائح في البر والبحر يشهد لذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت يسلم باقي البدن
ولا يسري الفساد اليه فانه يأمر بقطعها ويريده تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم
شرا قليلا فلابد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا ان يعد حكيما فاعلا لما ينبغي
على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة
عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي

مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود
العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء، والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد
ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم والله اعلم
بالصواب

المقصد الخامس في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن
بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله
سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي
مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل
قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود
الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما
في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في
نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن و
القبح الثابتين على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح
بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد اولا
اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليصح التنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول وبالله
التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون
الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان
واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني
ملائمة الغرض ومنافرته فما وافقه كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما
اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا
منهما وذلك ايضا عقلي اي مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم
ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور
كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب آجلا وعاجلا او الذم
والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل
يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح
والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع
بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد يدرك
بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر

كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به
الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم
من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما
كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم
الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات
صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من
تقدم من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى
نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية بل لوجوه اعتبارية و
اوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات
الحدية قول ابي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز
والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي او عمن
هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل الكفر من شاهق الجبل فانه يتمكن من العلم بانه بالدلائل
العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء وتبعه اي تبع هذا التعريف المذكور
للقبيح تعريفان آخران له احدهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله
وثانيهما انه فعل هو على صفة تؤثر في استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله والذم
قول او فعل او ترك قول او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والحط من شانه واذا تصورت هذا التحرير فنقول
لنا على ان الحسن والقبح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها
بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه
مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك و
لم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح لوجوده على عدمه
كان ذلك الفعل اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من
ارادة جازمة مرجحة وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا انتقل الكلام
الى صدور ذلك المرجح عنه ويتسلسل وهو محال فيجب عنده الفعل اي عند المرجح الذي يتوقف عليه والا
جاز معه الفعل والترك فاحتاج الى مرجح آخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه الفعل تارة ولم يصدر عنه اخرى
كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه ويتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوب
ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقادير اي على تقدير امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا او اضطراريا فلا اختيار
للعبد في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما
عندنا فاذ لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا اي

استدلالكم على كون العبد مجبورا انصب للدليل في مقابلة الضرورة اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له
اختيارا في افعاله ويفرق بين الاختياري والاضطراري منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة
ظاهرة وايضا فانه اي دليلكم ينفي قدرته تعالى لاطراد الدليل في افعاله والمقدمات المقدمات والنقوض
النقوض ويقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر فقد انتقض
الدليل المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه اي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي ايضا الحسن والقبح
الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف اذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف ما
لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك
اي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله
بحسن ولا قبح شرعي مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال
انه ينفي الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا
يوصف في الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا
فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داع له يقتضي اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته
وهذا السؤال هو الحل وما قبله اما نقض او في حكمه قلنا اما الاول فان الضروري وجود القدرة والاختيار
لا وقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلالنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضروري
واما الثاني وهو النقض بافعال الباري تعالى فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي لا اختياري
انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد لا تؤثر في الفعل الا اذا انضم
اليها مرجح يسمونه الداعي ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل لا لداع
عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد
للقدحين المتساويين واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعله تعالى وايضا على تقدير صحة هذه
المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح
لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه
صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا
كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله لمرجح
فاعلية تعالى قديم هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص
فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل بطل الاختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر
اخرى فيكون اتفاقيا كما مر في العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب
ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر قطعا
وقد تقدم هذا مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج ذلك المرجح القديم الى مرجح آخر حتى
يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث يحتاج

الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث فهو النقض
بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما
هو مقدور عادة اي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي
عندكم اذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي واما الرابع وهو الحل فمقصودنا
من دليلنا على كون العبد مجبورا او مضطرا ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب
على ذلك الداعي ويوجب الفعل يحصل اي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه له بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه
اي عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في
العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه كامام الحرمين في كونه مانعا من حكم
العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا
الثاني من الوجهين انه اي ما ينتقض حجته على غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته
لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول من الذات وهو ظاهر
واللازم باطل فانه اي الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع
للظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء
متوعد بالقتل ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن
ان يأتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا
في نفس الامر ومن ثمة قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان
الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض
ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصده معنى آخر لم يحصل الجزم
بالقصد في شيء من الاخبار ولا يكون شيء منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف
والزيادة بان يصير معه صادقا واذا حسن الكذب قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا
يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال وللاصحاب في ابطال التحسين والتقبيح
العقليين مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد
فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه اي تركه يستلزم كذبه فيما قاله امس و
مستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فيتعين الاول وهو ان لا يكون قبح
الكذب ذاتيا لانفكاكه عنه ههنا وهو المطلوب قلنا لا نم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم
القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على
ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله امس قبيحا ومثل هذا جائز عند الجبائية
القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثاني كذلك اذ يتجه
هناك ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار

استلزامه للعصمة والالجاء، وقد نبهناك على ذلك او يلزم قبحه اي قبح كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان كان
كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا واذا اما لاستلزامه القبيح ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه
انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح وانت خبير بان العقاب للحسن الى القبيح انما يأتي على القول بالوجوه الاعتبارية
فضعف هذا المسلك اعني يظهر اذ اجعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها اشنع من المسالك الضعيفة
من قال زيد في الدار ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول اما لذاته وحده او مع عدم كون زيد في الدار اذ
لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار والثاني لانه يستلزم
كون العدم جزء علة الوجودي قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون
عدميا الثالث قبحه اي قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا ان قام بكل حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض
انه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع
فلا وجود له لانتفاء اي ترتب الحروف وتقضي المتقدم منها عند حصول المتأخر واذا لم يكن للمجموع وجود
فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمصادرة في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها
واما الآمدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او
لآحادها والاول باطل لان ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضي له لا بد ان يكون
ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني باطل ايضا لان معنى القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب فلم يكن قائما
بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال قلنا هو اي القبح من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية
فلا يستدعي صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدي واما على تقرير الكتاب فينبغي ان
يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اي مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه
صفة لامر عدمي لجواز ان يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه او يقوم القبح
بكل حرف بشرط انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا في موجود ثم
فيه فهو جوابنا في قيام القبح به الرابع كونه اي كون الفعل قبيحا ليس لنفس ذاته ولا لجزء منها لتعقلها
دونه بل لزائد عليها وانه موجود لانه نقيض اللاقبح العالم بالمعدوم فيلزم في قيام المعنى الذي هو القبح
بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته بان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا لارتفاع
النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا لا نم امتناع قيام الوصف بالوصف اذ لم يقم عليه
دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون القبح
امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين الخامس علة القبح حاصل قبل الفعل وذلك لحسن ان يعلله فلو لا
ان ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك ويلزم في قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان مقتضى القبح
صفة وجوده وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت
وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله قلنا لا نم ان القبح او علته حاصل

قبل الفعل

قبل الفعل بل يحكم العقل باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله والاقدام
عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم يزعمون ان الذوات ثابتة متقررة في الازل
فيصح اتصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما الحقيقيان
فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء بغير حق وكذا
يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك الجزم
منهم بالقبح والحسن بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا بالعرف اذ
العرف مختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة متطبقون
عليه والجواب ان ذلك اي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة
او صفة الكمال والنقص مسلم اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه
على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من عن له
تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد
وتوقف فلولا ان حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك وكذا من رأى شخصا قد اشرف على
الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستفرغ في ذلك طوقه وان لم يرج منه ثوابا
ولا شكورا كما اذا كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع
او دفع ضر بل ربما يتضرر فيه بتعب ومشقة فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه والجواب
اما حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم وكون الكذب منافرا
لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه فاختياره الصدق لملائمة تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه واما
حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه اي
يتصور انه اشرف على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا انقذه فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير
واما الطريقان الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما
هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى لحسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع وبعثة
الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن حينئذ تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت
الاحكام الشرعية وينتفي فائدة البعثة وانه باطل اجماعا ولحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد
المحذور الذي هو سد باب النبوة والجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا ليس هو قبحه العقلي
حتى يلزم من انتفائه جوازه بل انه لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا في مباحث
كونه متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا يتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم
العادية التي ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه
ممكن في نفسه فلا يلزم الالتباس وسيأتي وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح
والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام الشرعية بهما

وفي منعه سد باب القياس وتعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا احتياج
العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء، كما مر من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملائمة
الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه تعالى يراعيه في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضلا
عندنا وواجبا عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد صرح بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات
نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول التفريع اذا ثبت
ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة وما ينتمي اليها للافعال
قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية
ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله
على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح
واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا حكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل
اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف
دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد والجواب الفرق
بتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع دليل الاباحة
وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته
والجواب ان الاصل يثبت بالشرع وحكم العقل فيه اي في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم بحكم الملائمة
وموافقة المصلحة والغرض وثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من المشتهيات المطعومة وغيرها
فالحكمة تقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع والا فخلقه يكون عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يعرف
غرفة من بحر لا ينزف لتدفع به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك
كلا والجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة او خلقه لغرض
آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ويرجع الى الاباحة اذ ما لا منع فيه يباح الا ان يشترط في الاباحة
الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن
العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم
العلم اي هناك حظرا او اباحة لكنا لا نعلمه وهذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى
التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد مذهبيه
المكين بعينه **المقصد** السادس اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله تعالى
لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل
قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مبنى
الحكم المتفق عليه فرع المسئلة المتقدمة اعني قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب
عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد

ابطلناه كله وبينا فيما تقدم انه الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء، لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا
استقباح منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا فنذكرها ههنا ونبطلها بوجوه مخصوصة
بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى
الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء، فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها
اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف منقوض
بامور الاولى فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر و
كان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله بل تجزمون بعدمه فلا يكون واجبا
عليه الثاني اي من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال
به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو
عبث وانه لجد قبيح خصوصا بالنسبة الى الله تعالى واما لغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد اما
في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد
الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي
كلف بها لا تكافي النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا
كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يجهره بتحريك انملته فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب عليه واستحقاقه
اياه واما التكليف فنختار انه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب او هو لغرض قوم كالكافرين
ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل
بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع و
العاصي وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص وفيه اي وفي تركه ايضا اذن للعصاة
في المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب
القبيح عقابا بل جوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة في
ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط
فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي
وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا يعني انه ليس يلزم
من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه
اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه
على تقدير انابته اي يمكن صدور طاعة لا يستلزمهما الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا
فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلا نزاع في حقه
ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى حكاية شريفة تحتج بالقطع على هذه القاعدة القائلة
بوجوب الاصلح على الله سبحانه وتعالى قال الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش

احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار
والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث رب لو عمرتني فاصلح فادخل
الجنة كما دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم منك لو عمرت لفسقت وافسدت
فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي
فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما
خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه الخامس من
تلك الامور العوض على الآلام فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالحد لم يجب على
الله عوضه والالم وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر
فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله
اما صرف المولم عن ايلامه او يعوضه من عنده بما يوازي ايلامه اي لا ينقص عن ايلامه فهو اختيار عباد
لا عما فوقه ولهم بناء على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن
التعظيم والاجلال اختلافات ركيكة ساقطة بفسادها اي بفساد الاصل الاول قال طائفة كابي
هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثير
من متقدميهم بل يجب ان يكون في الآخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب الما
فيستحق بهذا الالم عوضا آخر ويتسلسل او يعدم جواز شعوره بالانقطاع الثاني هل يدوم اللازم المبذول
عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت
توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب او لا فمن قال بالاحباط تمسك بانه
لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر
والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف
وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتالم بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل
عوضا للآلام ابتداء بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على الجواز هل يولم ليعوض ويكون ذلك مع امكان الابتداء
به على طريق التفضل مخالفا للحكمة السادس على المنع هل يولم ليعوض عوضا زائدا لكون لطفا له ولغيره
اذ يصير ذلك الايلام عبرة له زجره عن القبيح يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا
فجوز بعضهم الايلام لمجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض شيء آخر وهو ان يكون لطفا له او
لغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل
بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا
الآلام لمجرد التعويض كالجبائي وابي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الا بشرط
التعويض واعتبار العبرة وكونها لطفا في زجر الغير عن غوايته وذهب عباد الصيمري الى جواز الآلام
لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالم لا يحسن بمجرد التعويض مع القدرة على

التفضل بمثل العوض الا اذا علم انه لا ينفع الا بجهة التعويض فعليك بالتامل في مطابقته لما في الكتاب
السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها ويمتاز بها عن امثالها التي لا تقاسي مثلها
او لا تعوض وان عوضت فهل ذلك التعويض في الدنيا او في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل هو
في الجنة او في غيرها واذا كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء وانه دائم غير منقطع هذه اختلافاتهم
على ان منهم من انكر لحوق الالم للبهائم والصبيان مكابرة ومنهم من الزم دخولها الجنة وخلق العقل فيها والله
اعلم **المقصد** السابع تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا في المقصد السادس
من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا
كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقاصي البلاد وعبده الطيران الى
السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداهة العقول وكان كامر الجماد الذي لا شك في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق
على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق
به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة
على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه
مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة
واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وجواز التكليف به فرع
تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه
الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطالب
لثبوت شيء لا بد ان يتصوره او لا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على
وجه الوقوع والثبوت منتف ههنا اي في الممتنع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته
من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء
آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا للاربعة وقابل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجوه ثلاثة
اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين
كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك اي تصوره على احد هذين الوجهين
كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرح ابن سينا به اي بان تصوره
كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم ولعله منشأ قول ابي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اشرنا اليه هناك ايضا
ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم اي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان
لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق
الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون
من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه
نحن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبه

اى بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان ابى لهب
كونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصبت للدليل فى غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد وللقائل ان يقول ما ذكره من
ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعض اصحابنا قالوا بوقوع التصور يشعر بان هولاء يجوزونه
والله اعلم

المقصد

الثامن فى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهبت الاشاعرة
وقالوا لا يجوز تعليل افعاله بشىء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء من طوائف
الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة
لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا فى اثبات مذهبنا بعد ما بينا من انه لا يجب عليه تعالى شىء فلا يجب ان يكون
فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شىء فلا يقبح ان يخلو افعاله من الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان
يبطلان المذهبين معا اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع
مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه
وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له
على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه
وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون
عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره فلا يلزم وليس يلزم من كونه
تعالى فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك فى حقه تعالى محال
لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع
مفاسدهم ولا محذور فى ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام
لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له والا اى وان لم يكن اولى بل كان مساويا او
مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضرورى بذلك بل نقول كيف يتصور وجوب تعليل افعاله سبحانه
بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار فى النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما
اى ثانى الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اى يكون للفعل مدخل فى وجوده
وهذا انما لا يتصور فى افعاله اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بينا فيما سلف فلا يكون شىء من الكائنات
والحوادث الا فعلا له صادرا عنه بتاثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة لا غرضا لفعل اخر له مدخل فى وجوده
بحيث لا يحصل ذلك الشىء الا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله
واثاره غرضا اولى من البعض الاخر اذ لا مدخل لشىء منها فى وجود الاخر على تقدير استنادها باسرها اليه
على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض اخر تحكم بحت فلا يتصور تعليل فى افعاله اصلا وايضا اذا علل افعاله
بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود فى نفسه والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية
لها ولا يكون ذلك الذى هو غرض ومقصود فى نفسه لغرض اخر لانه خلاف ما فرضنا واذا جاز ذلك بطل القول
بوجوب الغرض اذ قد انتهت افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذى كان مقصودا فى نفسه وقد يقال لا يجب فى

الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتبارى احتجوا اى المعتزلة على وجوب الغرض فى افعاله تعالى
بان الفعل الخالى عن الغرض عبث والعبث قبيح يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد
اذن فى فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا فى جوابهم ان اردتم بالعبث ما لا
غرض فيه من الافعال فهو اول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم
تمنعونه وتنزهون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا اخر فلا بد لكم اولا من تصويره
اى تصوير ذلك الامر حتى نفهمه ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على
تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه اى استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم
الاخر على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال فى الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوايد
والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا
باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله
بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شىء من افعاله عبثا خاليا
عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض و
العلة الغائية تذنيب اذا قيل لهم اى لمن قال وجب الغرض فى افعاله تعالى ما الغرض من خلق التكاليف
الشاقة التى لا نفع فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عائد الى العبد
وهو تعريض العبد للثواب فى الدار الاخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم اى منفعة دائمة مقرونة
بتعظيمه واكرامه وهو اى التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا يرى ان السلطان
اذا اقبل بزبال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء
للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكن مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه
وامر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية
فالله سبحانه لما اراد ان يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكة المقربين
ولم يحسن ان يتفضل عليهم بذلك ابتداء بلا استحقاق كلفهم بما يستحقون به فيقال لهم لا نسلم ان التفضل
بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه
يجوز ان يتفضل به كما يتفضل على عباده بما لا يحصى من النعم فى الدنيا وانت خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل
بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدى دفعه وان سلم قبحه من الله ايضا فيمكن التعريض
اى التعريض للثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها الا يرى
ان فى التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس فى كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصوم وكذلك الكلمة
المتضمنة لانجاء نبى من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير او دفع شر عام اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب
ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها وما يروى من ان افضل العبادات احمزها
اى اشقها فذلك عند التساوى فى المصالح فلا ينافى ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة

واعظم فايدة واذا امكن التعويض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا من الغرض ثم انه
اى ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا
التكليف لم يستحق عقابا ومن اين لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى التعريض للعذاب بل
نقول ان الثانى اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم تكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة
لان يكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتى بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض
التكليف والله اعلم **المقصد** السابع فى اسماء الله تع وبه ينتهى مباحث الالهيات
وفيه مقاصد المقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشئ ولا شك انه اى تخصيص الاسم
بشئ مغاير له اى للاسم كما يشهد به البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقض فيما مضى من الزمان و
ليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية هى عين الاقوال الدالة التى هى الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه
المص وقد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظ فرس
انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع فى مدلول الاسم اهو الذات من
حيث هى هى ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى
قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هى نحو الله فانه علم للذات من غير اعتبار معنى فيه
وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك انها اى تلك النسبة غيره وقد يكون
لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقية القائمة
بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال فى الذات الماخوذة مع تلك الصفة قال الآمدى اتفق العلماء على الفرق
بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هى نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم
اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو
المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء
ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غيره
ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولا غيرها وذهبت المعتزلة
الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاد ابو نصر بن ايوب الى
ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع
على قول ابى نصر انما هو لفظ ا س م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل
الواضع او يطلق على مدلولها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما فى قولك الاسماء والافعال
والحروف وقوله سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك اى مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا البحث
لغوى لا فايدة فيه هنا وقال الامام الرازى المشهور من اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن
الغزالى انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا فى هذه المسئلة وهو عندى فضول
لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة

الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن
جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندى فى
هذه المسئلة **المقصد** الثانى فى اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذى يطلق على الشئ اما ان
يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشئ من حيث هو هو او من جزئها او من وصفها الخارج
او من الفعل الصادر عنه فهذه هى اقسام الاسم على الاطلاق ثم ننظر انها يمكن فى حق الله تعالى اما الماخوذ من
الذات فرع تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة
ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة
الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته و
وضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد
تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما قرر نحو لفظ الله
اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه تعالى
لما بينا من ان الوجوب الذاتى ينافى التركيب فلا يتصور لذاته جزء حتى يطلق اسمه عليه واما الماخوذ
من الوصف الخارجى الداخل فى مفهوم الاسم فجائز فى حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم و
قد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالى وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجائز فى حقه
ايضا فهذه الاقسام المذكورة للاسم هى اقسامه البسيطة وقد يركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما سيجى
من المقصد **المقصد** الثالث تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على
الاذن فيه وليس الكلام فى اسمائه الاعلام الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء الماخوذة من الصفات
والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان
يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى او لم يرد وكذا الحال فى الافعال
وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم
يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم
سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان
العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغى ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى ما لا
ينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان
الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التى فيها نوع ايهام بما لا يصح فى حقه تعالى وقد يقال لا بد
مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه
الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء
فى عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذى ورد فيه التوقيف فى المشهور
تسعة وتسعون اسما فقد ورد فى الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل

الجنة وليس فيها تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد
التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم
واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان
والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجة اسماء ليست في الرواية المشهورة كالقائم والقديم والوتر والشديد
والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا
وعلما وايمانا وقياما بحقوقه وبالجملة فلنحصها احصاء طمعا في دخول الجنة فنقول الله وهو اسم
خاص به لا يوصف به غيره اي لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل
وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل مشتق واصله الاله حذفت
الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام اي عبد وهو المراد بقوله اذا تعبد وقيل الاله ماخوذ
من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله
هو القادر على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف الا
منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها في الاصل صفة قد انقلبت
علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم
اي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة فعلية
الملك اي يعز من يشاء ويذل من يشاء ولا يذل اي يمتنع اذلاله فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل
معناه التام القدرة فصفة القدرة مرجعه القدوس اي المبرأ عن المعايب وقيل هو الذي لا
يدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية على الوجهين السلام اي ذو السلامة عن النقائص مطلقا
في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه السلامة اي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد
ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدق
نفسه فيما اخبره كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو ورسله فيما اخبروا به في تبليغهم عنه
اما بالقول نحو قوله محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على
النظام الدال الشاهد على الوحدانية ففعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر اما
بفعله ايجاده الامن والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية واما باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة
كلامية المهيمن اي الشاهد وفي كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق
بالقول فيرجع الى الصفة الكلامية وقيل معنى المهيمن الامين اي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو
بمعنى الحفيظ وسياتي معناه العزيز قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته ويقرب منه
هذا تفسيره بالذي لا يرام والذي لا يخالف والذي لا يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى
وبالمعنى الاول مشتق من عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذا تعذر
وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية من التعذيب

او الاثابة

او الاثابة وقيل القادر والعز القدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اي من قدر وغلب سلب الجبار
قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اذا اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه
يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فمرجع المعنيين صفة فعلية وقيل
معناه منيع لا ينال فانه سبحانه متعال عن ان يناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار ومنه نخلة جبار اذا طالت
وقصرت الايدي من ان ينال اعلاها فمرجعه الى صفة اضافية مع سلبية وقيل لا يبالي لما كان وبما لم يكن وقد يعبر
عن هذا المعنى بانه الذي لا يجري في ملكه الكون ولا يتلهف على ما لم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم
هكذا انقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله اي تنفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة سلبية وقيل
اي انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر
قيل في معناه ما قيل في معنى العظيم وقال الغزالي رحمه الله المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى
ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله تعالى
وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ معناهما واحد اي المختص
باختراع الاشياء المصور المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء
الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع
والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود محتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك
التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه الباني ثم يزينه النقاش فالله سبحانه
خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات
احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين الغفار اي المريد لازالة العقوبة عن مستحقيها فهو راجع
الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار غالب لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية
الوهاب كثير العطاء بلا عوض فيكون صفة فعلية الرزاق يرزق من يشاء
من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح ميسر العسير
قيل خالق الفتح اي النصر وهو على التقدير راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اي الحكم اما بالامر
والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم
مشتق من الفتاحة وهي الحكم ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي احكم وقيل الحاكم معناه المانع
ومنه حكمة اللجام وهي الحديدة المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية العليم العالم بجميع المعلومات
فهو صفة حقيقية القابض الباسط المختص بالتقتير المختص بالتوسعة في العطية
الخافض رافع البلية من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطي للمنازل
المعز معطي العزة وفي اكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر المذل الموجب لحط المنزلة فهذه كلها
صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناهما فيما سبق الحكم الحاكم وقد عرفت معناه
ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات العدل لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة

سلبته اللطيف خالق اللطف يلطف من عباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم
بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم الخبير معناه العليم فصفة علمية وقيل المخبر فصفة
كلامية الحليم لا يعجل بالعقاب للعصاة قبل وقته المقدر فرجع الى السلب العظيم قدم معناه
فى تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم الشكور المجازى على الشكر
فان جزاء الشىء يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعم وعلى التقديرين هو صفة فعلية
وقيل معناه المثنى على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلى الكبير مما كالمتكبر فى المعنى الحفيظ
معناه العليم من الحفظ الذى هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شىء عن شىء فمرجعه صفة سلبية
وقيل مبقى صور الاشياء فصفة فعلية من الحفظ الذى يضاد التضييع المقيت خالق الاقوات وقيل
المقتدر فرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سياتى فى تفسيره فرجع الى العلم
وقيل المقتدر فرجع الى القدرة الحسيب الكافى يخلق ما يكفى العباد فى مصالحهم ومهماتهم فهو صفة
فعلية من قولهم اكرمنى فلان واحسبنى اى اعطانى حتى قلت حسبى وقيل المحاسب باختبار المكلفين بما فعلوا من خير
وشر فرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم
ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة وقيل معناه العالى الرتبة ومنه كرائم المواشى لنفائسها
فرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالى هو اخص من الحفيظ
لان الرقيب هو الذى يراعى الشىء بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع
عن ذلك الشىء لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن
التناول المجيب يجيب الادعية الواسع هو الذى وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع
المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان الحكيم ذو الحكمة وهى العلم
بالاشياء على ما هى عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغى وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان
التقدير الودود المودود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل
معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر اى يود ثناءه على المطيع وثوابه له المجيد للجمل افعاله وقيل
الكثير افضاله وقيل لا يشاركه فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق يوم القيمة
الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق معناه العدل وقيل الواجب لذاته اى لا يفتقر
فى وجوده الى غيره وقيل معناه المحق اى الصادق فى القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور
الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوى
القادر على كل امر المتين قال الآمدى معناه هو النهاية فى القدرة يعنى ان قدرته لا يتناهى وفى
عبارة الكتاب النهاية فى القدرة ولا يبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة هى بلوغ القدرة الى
النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولى الحافظ للموالاة الناصر فمعناه الناصر وقيل
هو بمعنى المتولى للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصى العالم وقيل المبين

عن عدد كل معدود فرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اى لن تطيقوه المبدئ
المتفضل بابتداء النعم المعيد يعيد الخلق بعد هلاكه المحيى خالق الحياة المميت خالق
الموت الحى القيوم طاهر مما مر الباقى الدائم فهو صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات باسرها
فهو صفة فعلية الواجد الغنى اى الذى لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالى
المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية الاحد قدم تفسيره اى علم ذلك مما
سبق فى وحدانيته من انه يمتنع ان يشاركه شىء فى ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد
وقد نفرق بينهما فيقال هو احد فى الذات اى لا تركيب فيه وواحد فى الصفات اى مشاركة فيها الصمد
معناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم اى الذى لا يستفزه ولا يقلقه افعال العصاة
فيكون صفة سلبية وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المسئول الذى يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقدير
هو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له اى المصمت فمرد له من التاء وحاصله نفى التركيب وقبول الانقسام
القادر المقتدر كلاهما ظاهر والثانى ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء
ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا يزال اى انه قبل كل شىء وليس قبله شىء وبعد كل شىء وليس
بعده شىء فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل الغالب فصفة فعلية من
ظهر فلان على فلان اى قهره الباطن المحتجب عن الحواس بحيث لا يدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم
بالخفيات الوالى المالك المتعالى كالعالى نوع من المبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب
يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصى المنتقم المعاقب للعصاة العفو الماحى للسيئات
والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال الرؤف المريد للتخفيف على العبد مالك الملك يتصرف فيه وفى
مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الآمدى هو قريب من معنى الجليل المقسط
العادل من اقسط اى عدل وقسط اى جار الجامع اى للخصوم يوم القضاء الغنى لا يفتقر الى شىء
المغنى المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه الضر والنفع النور
الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادى يخلق الهدى فى قلوب المؤمنين البديع اى المبدع فانه الذى فطر
الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع فى نفسه لا مثل له الباقى لا آخر له الوارث الباقى بعد فناء الخلق
الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبل الخيرات الصبور الحليم وقد مر فهذه هى الاسماء الحسنى الواردة
فى الرواية المشهورة نسأله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المص تابع
الآمدى فى تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طالبها فمن اراد الاستقصاء فى ذلك
فعليه بالرسائل المؤلفة فى تفسيرها واشتقاقها وما ذكر فيها من المعانى المختلفة والاقوال المتفاوتة

الفن السادس فى [illegible]

اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة منها في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقايد الاصلية كما مر وسيأتي ايضا

المرصد الاول في النبوات

وفيه مقاصد تسعة الاول في معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي واما المعنى اللغوي فقيل هو المنبئ واشتقاقه من النبأ فهو مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله تعالى وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال نبي فلان اذا ارتفع وعلا والرسول من الله تعالى موصوف بذلك لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاحوال والاعراض المكتسبة بالرياضيات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اي احد هذه الامور المختصة به ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لا مكانية ولها نسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادي له فقد تتصل النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اي ترتسم فيها من تلك الصور ما يستعد هي لارتسامه فيها كمرآة تحاذي بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيده اي يدل على جواز ما قلنا من ان يكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ما نرى في النفوس اي رؤية النفوس البشرية وما عليها من التفاوت في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة او نوم ينقطع به احساسه الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به السماع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اي الاطلاع على البعض لا يختص به اي بالنبي كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره ثم نقول اقصى ما في الباب ان ذلك اي الاطلاع المخصوص بالنبي على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها

على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملأ الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات ونقول ايضا باقي المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا تفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي ان تظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة في الابدان وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد البدنية كما نشاهده من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب هذا نشر على ترتيب اللف وكما نشاهده من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان يمشي في غيرها اي في المواضع السافلة اقل عرضا واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان تقوى نفس النبي بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته حتى تحدث بارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وبالجملة تتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذي يكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في الابدان بناء على تاثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد بينا بطلانه على ما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا تعطيه اي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع انه اي ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة اي صفة راسخة للنبي وحينئذ يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هذا الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة

ذاتاً وفعلاً ويسمى بالملأ الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحروف والصوت عندهم
من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات ومآله اي مآل ما ذكروه
في الخاصة الثالثة الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود
له في الخارج على ما مر جوابه وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة
الحقيقية ولو كان احدنا آمراً وناهياً من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبياً باتفاق
من العقلاء فكيف يكون نبياً من كان امره ونهيه من قبل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها قطعاً وربما
خالف ما دعا اليه المعقول ايضاً هذا كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلاث
انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطوعها مع ما جبلت عليه من الاباء عن الانقياد لبني نوعها
ودلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الآراء فيصير ذلك الانقياد التام ظاهراً وباطناً
سبباً لقرار اي ثبات الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان وانما كان التعاون
ضرورياً لهذا النوع من حيث انه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج اليه في معاشه ومأكله ومشربه
وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر
له والمعاوضات وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله الا يرى انه لو
انفرد انسان وحده لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون من بني نوعه حتى
يخبز هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم
مكفياً ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من
معاملة ومعاوضة تجريان بينهم فلا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعاً للظلم واليه اشار بقوله
ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاستأثرت كل نفس اي مدت عينها الى ما يريده غيره
وطمحت اي ارتفع عين كل الى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وادى ذلك التنازع الى التواثب
والتشاجر اي الاختلاف والتقاتل والتناحر وشمل الناس الهرج اي القتل والمرج اي الاختلاط واختل
امور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فانها
اعطى كل حيوان من الآلات اللائقة به وهدى كل واحد منه الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما للانسان
فان العناية في الاعطاء والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية سخر له ما عداه من تلك الانواع
وهذا اي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة
ودفع المضار الشديدة افنى الطبيعة تهمل ذلك كلا والحاصل ان وجود النبي سبب للنظام في المعاش
والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات
النبوة على مذهب الحكماء **المقصد** الثاني في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح
عندنا عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن امور ثلاثة عن
شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة البحث الاول في شرائطها

وهي سبع الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه
اي من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التروك مثل ما قال معجزتي ان اضع
يدي على رأسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع ايديكم على رؤوسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه ولا
فعل لله ثمة فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلاً صادراً عنه بل هو عدم صرف من جعل الترك وجودياً
بناء على انه الكف حذفه لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدي ان العجز ان كان
عدمياً كما هو اصل شيخنا فالمعجز هنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلاً وان كان وجودياً كما ذهب اليه بعض اصحابنا
فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلاً فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون خارقاً للعادة
اذ لا اعجاز دونه فان المعجز نزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقاً للعادة بل
معتاداً كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه
في ذلك حتى الكاذب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجزات لا يكون مقدوراً للنبي اذ لو كان مقدوراً له
كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلاً منزلة التصديق من الله وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة
غيره عادة معجز قال الآمدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم
الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود والمشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما
المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة
معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله وان كانت مقدورة للنبي والاول اصح واذا عرفت هذا
فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز
الرابع ان يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة
كما ذهب اليه بعضهم الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له اي لمدعي النبوة ان كنت نبياً
فاظهر معجزاً فيفعل بان دعى الله فاظهره فيكون ظهوره دليلاً على صدقه ونازلاً منزلة التصريح بالتحدي الخامس
ان يكون موافقاً للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتاً ففعل خارقاً آخر كنتق الجبل مثلاً لم يدل على صدقه
لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذباً له فلو قال
معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو
نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن
كونه معجزاً لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار
في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي
ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزاً انما هو اذا عاش بعده اي بعد الاحياء زماناً واستمر على التكذيب قال
الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافاً بين الاصحاب ولو خر ميتاً في الحال قال القاضي بطل الاعجاز
لانه كانه احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين
عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا

آيت بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان يأتي بواحد منها في كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا
كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة
وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه السابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل
مقارنا لها بلا اختلاف او متأخرا عنها على تفصيل سيأتي وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال
معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لا يدل على صدقه ويطالب اي بالاتيان بذلك الخارق او بغيره بعد اي بعد الدعوى
فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال في اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بن
ابديا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي لان المعجز اخباره بالغيب
هو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه
قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء اي مبني على جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب
وسنبطله وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن اخباره منه منزلا منزلة التصديق
له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وستأتيك انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد
الكاذب فان قال ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن
الانبياء واليه الاشارة بقوله فما يقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة
فانهما معجزتان لمريم تقدمهما على الدعوى وما تقولون ايضا في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه
واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة
على الدعوى ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائزة والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون
عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وتسمى ارهاصا اي تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته
والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لا نبي فيه هذا
وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل
ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها
ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه حين نسبت شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوى بعد ان تكلم
الى ان تكامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة ود
كلام مما لا يقول به عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو كقول النبي عم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين في
انه تعبير عن المحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررنا انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما المتأخر
عنها فاما ان يكون تأخره بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر انه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه
لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تأخره بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فقوا
على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول
مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعته اي لم يجب على الناس التصديق
بنبوته ومتابعته في الزمان المتوسط بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرط التكليف بالتصديق و

المتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا
القول متأخرا من الدعوى وقيل بصير قوله اي اخباره معجزا عند حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا
القول متأخرا عن الدعوى باعتبار صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتأخر هو علمنا بكونه معجزا يعني ان المختار هو القول
الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه
معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان
خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه
ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار البحث الثاني في كيفية حصولها فالمذهب عندنا انه فعل الفاعل
المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه فيما يتعلق برسالته من دعوى النبوة فمن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما يحييهم
ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء وقالت الفلاسفة
انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة
وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما التصفية بضرب
من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدل كما
نشاهد في المرض من ان النفس لاشتغالها بمقاومة المرض من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الردية تنكف
وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فيمسك عن القوت الذي يحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد ما لو امسك
زمانا لو امسك عنه في ايام صحته شطره اي نصفه بل عشره هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه
في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكون احوج
الى الرطوبات المطلوب بحفظها المبنى على تعادل الاركان اشد واقوى واما التوجه فيوجد فيه من اللذات
الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشار اليه بقوله عم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول
فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذاب نفسه النفيسة عن الشواغل البدنية الى الملائكة
السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور الكلية والجزئية وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل
فبان يفعل فعلا لا يفي بمثله غيره من شق جبل وشق بحر وقد تقدم بيانه بان نفسه بقوتها تتصرف في مادة
العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة
ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه
فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق
العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال
في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة
سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله وهي عندنا اي الاشاعرة
اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اي عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان
ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات

لان من قال انا نبي ثم شق الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما
هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع
وقوع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا
قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف
عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح
مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه
عليه ان الشاهد يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة
والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعي في افادة العلم الضرورة العادية اي ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق
وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة
خلق المعجزة على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال
قبيح من الله تعالى فيمتنع صدوره عنه كساير القبائح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجزة على يد الكاذب
غير مقدور في نفسه لان لها اي للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها
من وجه دلالة اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلم اي ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد
الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله
وهو ايضا محال وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود
الفعل بوجود فاعله بل هو احد العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها اي انخراق العاديات
عن مجاريها العادية جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه
سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان
العلم بصدق الكاذب محال تذنيب من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها
على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وسياتيك في المقصد التالي لهذا المقصد شبههم باجوبتها

المقصد الثالث في امكان البعثة وفيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

فان الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر ان النظام
الاكمل الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة تجب على
الله وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم
والا اي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لا يجب عليه الارسال بل حسن قطعا لاعذارهم وقال
ابو هاشم يمتنع خلو مع اي خلو البعث عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية عنه لا فائدة
فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فانه فائدة جليلة وجوزه ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء
كانت مندرسة اولا وقيل انما يجوز البعث لتقريرها اذا اندرست وهو اي هذا الذي نقلناه
من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء اي مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها

من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته لا يفي بمدعاهم
فانا انما ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه وغرضنا هنا رد شبه
المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احالها اي حكم باستحالتها لذاتها الثانية من جوزها ولكن قال
لا يخلو البعثة عن التكليف باوامر ونواه وانه اي التكليف ممتنع فينتفي البعثة بانتفائه لازمها الثالثة
من جوز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال
بامتناع المعجزة لان خرق العادة محال عقلا ولا يتصور النبوة ودعواها دون المعجزة الخامسة من جوز وجود
المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من
شاهدها فيفيده العلم بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها
انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسايل اليقينية السابعة
من اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة لها الاولى
منها وهو من قال باستحالة البعثة في نفسها احتج على استحالتها بوجوه الاول ان المبعوث لا بد ان
يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عني هو الله تعالى ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على
وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي الثاني ان من يلقي اليه اي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا
وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به والا اي وان لم يكن جسمانيا
بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي بطريق التكليم منه مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث
التصديق بها اي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اي العلم بما ذكر
لا يحصل الا بغامض النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وهو
اي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص
واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اي يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر
وله دعوى عدم العلم في اي زمان كان وح يلزم افحام النبي ويبقى البعثة عبثا والا اي وان لم يجز له
الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون
العلم المذكور لا يتصور وجوده وانه قبيح عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثاني
ان للرسل نصب دليلا يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له ايات
ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات ويكون مفيدا له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل
والقائل له وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال جاز ان يكون الملك جسمانيا ولا يخلق الله له
رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا يقصر عن شيء وجواب الثالث انا على اصلنا في التعديل
والتجويز فلا يجب الامهال لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة
للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر
او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر

الذی هو ممکن منه والیه الاشارة بقوله مع العلم العادی الی حصل عن العجز واما عند المعتزلة فاللایق باصلهم
فی التحسین والتقبیح وان صرحوا بخلافه منع الامهال بمعنی ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال
فلا محیص لهم عن ذلک الالزام الا ان اللایق بقاعدتهم المذکورة منع وجوب الامهال لان فیه تفویت
مصلحتهم وذلک لانه یرشدهم الی المصالح ویحذرهم عن المهالک ویقربهم من السعادة ویبعدهم عن الشقاوة
وما هو الا کمن یقول لولده بین یدیک سبع ضار او مهلک آخر فلا تسلک هذا الطریق فقال الولد دعنی اسلکه
الی ان اشاهد السبع او المهلک لیس ذلک القول من الولد مستقبحا فی نظر العقلاء و لو هلک لم یکن ملوما من منعه
ومن منعه ذلک لیس منسوبا الی فعل ما یوجب الشفقة والحنو وبما قررناه یندفع الالزام عن اصلهم ایضا الطایفة
الثانیة من قال البعثة لا تخلو عن التکلیف لانه فایدتها التی لا تخلو هی عنها وایضا هی لا تخلو عن التکلیف
باتفاق واجماع من القایلین بها ثم ان التکلیف الذی هو لازمها ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم
الاختیار فی الافعال وذلک لما ثبت من ان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالی اذ لا تاثیر لقدرة العبد عندکم
اصلا والتکلیف بفعل الغیر تکلیف بما لا یطاق ومن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم
اللاوقوع منه فعلی الاول یکون ضروریا وعلی الثانی ممتنعا ولا قدرة علی شیء منهما والتکلیف
ای حین اذا ثبت الجبر قبیح فیکون ممتنعا الثانی ان التکلیف اضرار بالعبد لما یلزمه من التعب بالفعل
اذا اقدم علیه او العقاب بالترک اذا احجم عنه وهو ای الاضرار قبیح والله تعالی منزه عنه الثالث ان التکلیف
اما لا لغرض وهو عبث قبیح او لغرض یعود الی الله وهو محال لانه تعالی منزه عن الاغراض کلها من جلب المنافع
ودفع المضار او الی العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع وتکلیف جلب النفع والتعذیب بعدمه
بخلاف المعقول فانه بمنزلة ان یقال له حصل المنفعة لنفسک والا عذبتک ابد الاباد ولا شک ان اهم مصالحه ترک
التعذیب ثم انه ای النفع الذی یحصله التکلیف للمؤمنین المطیعین معارض بما فیه من المضرة العظیمة بالکفار
والعصاة ولا شک ان اضرار جماعة لمنفعة آخرین ظلم قبیح الرابع التکلیف بایقاع الفعل اما مع وجود الفعل ولا
فایدة فیه اصلا لوجوبه وتعین صدوره فیکون عبثا قبیحا وکذا الحال اذا کان التکلیف بعد الفعل
مع انه تکلیف بتحصیل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تکلیف بما لا یطاق لان الفعل قبل الفعل
اذ لا یمکن وجود الشیء حال عدمه والتکلیف بما لا یطاق باطل عند من لا یجوزه وهو ظ واما من جوزه
فانه لا یقول بوقوعه ولا ان ای ولا یقول بان کل تکلیف کذلک ای تکلیف بما لا یطاق والتکلیف
بالفعل قبله یستلزم وقوع التکلیف بما لا یطاق ویستلزم ان کل تکلیف من هذا القبیل فیکون هذا
القسم باطلا عنده ایضا واذ بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التکلیف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفیة
من اهل الاباحة ان التکلیف بالافعال الشاقة البدنیة یشغل الباطن عن التفکر فی معرفة الله وما یجب له
من الصفات ویجوز ویمتنع علیه من الافعال ولا شک ان المصلحة المتوقعة من هذا الفایت وهو النظر فیما ذکر
ای تزید وتفضل علی ما یتوقع مما کلف به فکان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر فی مسئلة خلق الاعمال
من ان قدرة العبد وان کانت غیر مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل یسمی کسبا وباعتباره جاز التکليف

به فلا یکون تکلیفا بما لا یطاق بالکلیة وجواب الثانی ان یقال ما فی التکالیف من المصالح الدنیویة
والاخرویة یربی کثیرا علی المضرة التی هی فیها وترک الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل مما لا یجوز وجواب الثالث
انه فرع حکم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض فی افعاله تعالی مع ما اجبنا به الثانی وهو ان نقول ان
التکلیف لغرض یعود الی العبد وهو المنافع الدنیویة والاخرویة التی تربی علی مضرة التعب بمشاق
الافعال واما عقابه ابدا فلیس لانه لم یحصل منفعة بل لانه لم یمتثل امر مولاه وسیده وفی ذلک اهانة له
وان لم یستجلب بذلک الامر فایدة لنفسه والمعارضة بمضرة الکفار والعصاة مدفوعة بان تلک المضرة
مستندة الی سوء اختیارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل کما مر والتکلیف به فی
الحالة لیس تکلیفا بالمحال الذی هو تحصیل الحاصل وانما یکون کذلک ان لو کان الفعل حاصلا بتحصیل
سابق علی التحصیل الذی هو ملتبس به وما ذکر من انه لا فایدة فیه ح لوجوبه فانما یتم اذا وجب
الغرض فی افعاله وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التکلیف قبل الفعل ولیس ذلک تکلیفا
بما لا یطاق لان التکلیف فی الحال انما هو بالایقاع فی ثانی الحال لا بالایقاع فی الحال لیکون
جمعا بین الوجود والعدم وذلک ای التکلیف کالاحداث یعنی انا اوردتموه علینا فی التکلیف
یلزمکم فی احداث الفعل فی حال احداثه اما حال وجوده فیکون تحصیلا للحاصل واما حال عدمه
فیکون جمعا بین النقیضین وهو ای الاحداث مما لا یشک فیه فما هو جوابکم فی الاحداث فهو جوابنا
فی التکلیف وجواب الخامس ان ذلک ای التفکر فی معرفة الله وصفاته وافعاله احد اغراض
التکلیف بل هو العمدة الکبری منها وسایر التکالیف معینة علیه داعیة الیه ووسیلة الی صلاح
المعاش المعین علی صفاء الاوقات عن المشوشات التی یربی شغلها علی شغل التکالیف
الطایفة الثالثة من قال فی العقل مندوحة عن البعثة اذ هو کاف فی معرفة التکالیف
فلا فایدة فیها وهم البراهمة والصابئة والتناسخیة غیر ان من البراهمة من قال بنبوة آدم ع م
فقط ومنهم من قال بنبوة ابرهیم ع م فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شیث وادریس فقط
وهؤلاء کلهم احتجوا بان ما حکم العقل بحسنه من الافعال یفعل وما حکم بقبحه یترک وما لم یحکم فیه بحسن ولا
قبح یفعل عند الحاجة الیه لان الحاجة ناجزة حاضرة فیجب اعتبارها وفعله لمضرة فواتها ولا یجاز
مجرد الاحتمال ای احتمال المضرة بقدر قبحه ویترک عند عدمها للاحتیاط فی دفع المضرة المتوهمة
والجواب بعد تسلیم حکم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فایدته تفصیل ما اعطاه
العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبیان ما یقصر عنه العقل ابتداء فان العقل
یحکم العقل لا یکون ان من الافعال ما لا یحکم العقل فیه بشیء کوظایف العبادات وتعیین
الحدود ومقادیرها وتعلیم ما ینفع وما یضر من الافعال وذلک ان النبی الشارع کالطبیب الحاذق
یعرف الادویة وطبایعها وخواصها مما لو امکن معرفتها للعامة بالتجربة ففی دهر طویل یجربون
فیه ای فی ذلک الدهر الطویل من فواید ما لعدم حصول العلم بها بعد ویقعون فی المهالک قبل

استكمالها اى قبل اكتمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية فى تلك المدة ما يكون مهلكا
ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة يوجب
اتعاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل من مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب
خفت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال فى امكان معرفة ما ذكر غنى
عن الطبيب فكذا لا يقال فى امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتامل العقل غنى عن
المبعوث كيف والنبى يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه
بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبى بذلك اولى وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكما
ولما كان الانسان مدنيا بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع مميز عن بنى نوعه بما
يدل على ان ما اتى به من عند ربه تنبيه لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبى فى العناية الالهية
المقتضية للنظام الابلغ الطايفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا تثبت النبوة اصلا
لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا و
اوانى البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهر المعجزة على يده
غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعى عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله فى آن اعدامه فيكون
ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اى فى تجويز خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة
بالنبوة وغيرها اذ يجوز ح ان يكون الآتى بالاحكام الشرعية فى الاوقات المتفرقة اشخاصا متماثلة
للذى ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذى يقاضاه غير الذى كان عليه دينك الى غير
ذلك من المفاسد التى تنافى نظام العالم المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادة ليس اعجب
او اول خلق السموات والارض وما بينهما ومن انعدامها الذى نقول نحن به والجزم بعدم وقوع
بعضها كما فى الامثلة المذكورة لا ينافى فى امكانها فى انفسها وذلك كما فى المحسوسات فانا نجزم بان حصول
الجسم المعين فى الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه
شبهة للحس الشاهد بشهادة موثوق بها والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان يجزم ذلك الجزم
بشى من جهة العادة مع امكان نقيضه فى نفسه ثم ان خرق العادة اعجازا للنبى وكرامة للولى
عادة مستمرة توجد فى كل عصر وأوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره اولا فلا يكون ح خرقا
للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا
للعادة الطايفة الخامسة من قال ظهور المعجز لا يدل على الصدق فى دعوى النبوة لاحتمال
الاول كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجزة
فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لساير النفوس البشرية فى الماهية كما ذهب اليه جماعة
فيجوز ح ان يصدر عن بعضها ما يعجز عنه بعض آخر منها او لمزاج خاص فى بدنه هو اقوى من امزجة اقرانه
فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا فى الماهية او لكونه ساحرا ماهرا فى السحر وقد اجمعنا على

حقيقة اى على كون السحر مؤثرا فى امور غريبة كما دل عليه الكتاب لقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين
المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبى عم ومن انكره من المعتزلة فقد خالف كتاب الله وسنة
نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المعتزلة الا وكان الناس يتفاوضون فيه من امر
السحر وتاثيراته حتى اختلفت الفقهاء فى حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعى
اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا
هكذا ذكره الآمدى والطلسم اخفى هو بعرفه يعنى ان سلم امتناع السحر فى نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة
التى تؤثر تاثيرات غريبة فجاز ان يبادر ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر
غريب يعجز عن مثله من هو فى عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية
المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرايط مخصوصة بها
من استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما فى ظهور آثار مخصوصة غريبة
او لخاصية بعض المركبات اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص يستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس الجاذب
للحديد والكهربا التى تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم يزل يدور الخل فيه
حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق
الذى ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره
الثانى من تلك الاحتمالات استناده اى استناد المعجز الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا
اظهرها بالمعجز عنه البشر على يد المتنبى ليغوى الناس واما عصمة الملائكة فانما علم بقول النبى فلا يمكن ان تمسك بها
ههنا او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات الكوكبية
وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية وهو ان مدعى النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره
فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا فى الوف من السنين ويستتبع امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرايب حجة
لنفسه فلا يكون ح دالا على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له
دلالة على الصدق الرابع ان لا يقصد به التصديق اى سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس بقصد تصديقه للمدعى
اذ لا غرض واجبا فى افعاله تعالى وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق اذ لعله
اى الغرض منه غير التصديق كابهامه اى ابهام تصديقه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كانزال المتشابهات
فانها بظواهرها توهم الخطا ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطا الا بتحمل المشقة من التامل الدقيق فيها
فيستحق بها الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق نبى آخر موجود فى جانب آخر او يكون ارهاصا لنبى
سيأتى فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبى عم قبل مبعثه وكالنور الذى كان فى جبين آبائه الخامس لا
يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب عليه تعالى ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقبح عندكم منه
شى ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدى الصادر عن المدعى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة ممن
الذين هم فى بعض الاقطار او لعله ابى القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدعى ومواطاة معه فى اعلاء

كلمته ليبال من دولته حظا وافرا السابع لعلهم اشتغلوا به اولا وظنوا ان دعوته لا تتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا
بمعارضته في ابتداء امره وخافوه آخرا لشدة شوكته وكثرة اتباعه او شغلهم بما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه
اي عن المدعي وعن معارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه
اصحابه اي اتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية ومع قيام
هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها اي للخارق الذي سميتموه معجزة دلالة على الصدق والجواب الاجمالي
ما قررنا غير مرة اي قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من ان التجويزات العقلية لا ينافي العلم العادي كما
في المحسوسات والجواب التفصيلي عن الاول انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعي والسحر
ونحوه وان لم يبلغ حد الاعجاز الذي هو كفلق البحر واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع
العقلاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة
والتحدي فظاهر ايضا انه لا التباس او يكون معه اي مع ادعاء النبوة والتحدي وح فلا بد من احد امور ثلاثة ان
لا يخلقه الله على يده او ان يقدر غيره على معارضته او لا يخلق فينا العلم بصدقه والا كان تصديقا للكاذب وانه مح
على الله سبحانه لكونه كذبا والجواب عن الثاني ان لا خالق الا الله فلا يكون المعجز مستندا الى غيره وعن الثالث
ان من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوزها فقال بعضهم منهم الاستاد ابو اسحق لا يبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء
درجة المعجز وقيل لا يقع الكرامة على القصد والاختيار اذا اراد الولي ايقاعها لم يقع بل وقوعها اتفاقي وقال القاضي
يجوز الكرامة اذا لم يقع على طريق التعظم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك يمتاز الكرامة عن المعجزة
بانها مع دعوى الولاية دون النبوة وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر فلا يشتبه احديهما بالاخرى
وعن الرابع انا لا نقول بالغرض اي لا نقول بان خلق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله عندنا غير معللة بالاغراض
بل نقول ان خلقها على يد المدعي يدل على تصديق له قائم بذاته كما ان حمرة الخجل يفيد العلم الضروري بحصول الخجل له
مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى الفاعل المختار فظ واما على القول بالموجب فلانه يجوز
ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجل وعن الخامس ما تقرر في مسئلة
الكلام من موقف الالهيات امتناع الكذب عليه سبحانه وتعالى وعن السادس ان الذي يدعي النبوة بما يعلم بالضرورة انه
خارق للعادة ويعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه وعن السابع يعلم عادة اي يعلم بالضرورة
العادية والوجدانية المبادرة بلا توان الى معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم
والحكم عليهم في انفسهم واموالهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اي عن المعارضة في مثل هذا الامر بحيث لا
[illegible] ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقدح فيه سفسطة ظاهرة وح اي وحين اذ كان الامر
كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واتجه فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك الامر كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة
دالا على صدق المدعي وان كان ما اتى به مقدورا لغيره وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة
علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا
يوجب احتماله في الجميع اي في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة

لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها و
ثبت الدلالة القطعية الطائفة السادسة من منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده
الا بالتواتر لكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه
الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد
الثاني ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة
التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره اي العلم في عدد معين وايضا ادعاء الفرق بين العددين المذكورين
في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا يفيده اي لا يفيد العلم قطعا كالاثنين مثلا ثم نزيد عليه
واحدا واحدا فلا يفيده شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة الثالث
لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع المخبرين
اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالموجب له اي للعلم على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير
وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم ح الرابع شرط استواء الطرفين والواسطة بالغة
ما بلغت ولا سبيل الى العلم به اي بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر
غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا
بعد حصول العلم به فاثبات العلم به اي بالتواتر مصادرة على المطلوب ودور صريح وجواب الاول منع مساواة حكم
الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد لما ترى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثاني ان
حصول العلم عنده اي عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد
فلا نم تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وانه اي حصول العلم بطريق التواتر
الاخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى
وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى مع تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع
بعدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث اما عندنا فلانه اي العلم عقيب التواتر بخلق
الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان
الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اي الاسباب المعدة قد لا تجامع
المسبب بل يكون متقدمة عليه كالحركة للحصول في المنتهى فللاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير
وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا
ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان
الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد
موجبا له والجواب عن الرابع والخامس انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه
وضابطه لا انا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر لان حصول
التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة

فيه اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك
العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل
على شيء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائطه مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط
ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر الطائفة السابعة
من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا لو اتبعنا الشرائع التي اتى بها مدعوا الرسالة فوجدناها
مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي
لا يوافق مقتضى العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل الجوع
والعطش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع لله
سبحانه وفيه مضار للعباد فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة كطي الفيافي وزيارة
بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي ببعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاتها المجانين
والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار
كتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين
كان يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة ردية فانه ربوا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين
من الردية كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما في الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع
الوجوه والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تع غايته اي غاية ما ذكرتموه
عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة استأثر
الله بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وملكة قهرها اما صرف علتها الا
فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التوصل للثواب والعقاب يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة
في حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاه وسيده وكان عندها انها ذات
قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا يعلم حكمته كان
انقيادها امتثالا مجردا وانكسر سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد
زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكان في كل حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام
التعبدية ومعلومة لها فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة والله اعلم

المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلعم وفيه مسالك المسلك الاول وهو العمدة

انه ادعى النبوة وظهر المعجزة على يده اما الاول فمتواتر تواترا الحق بالعيان والمشاهدة فلا مجال
للانكار فيها واما الثانية فمعجزة القران وغيره الكلام في القران وكونه معجزا ان نقول تحدى به ولم
يعارض فكان معجزا اما انه تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة كقوله
فأتوا بحديث مثله وقوله تع فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله تع فأتوا بسورة من مثله
اما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لانه مما تتوافر الدواعي الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا

من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه ح اي حين اذ تحدى به ولم يعارض يكون معجزا
فقد مر فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المقدم
فان الشبه التي اوردها منكرو البعثة يمكن ايرادها ها هنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها
ولنتكلم الآن في وجه اعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على
مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اي التأليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم
في مطالعه اي اوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعه اي اواخرها وفواصله اي اواخر الآي التي هي بمنزلة
الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القران على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه
وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصرت
عنها درجات بلاغتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم البلاغة
التعبير باللفظ الرائع اي المعجب لخلوصه عن معايب المفردات وتأليفها واشتماله على مبانيها عن المعنى الصحيح
اي المناسب للمقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلما
ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا
فيه والحق ان الموجود منها متناهية لانها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود
من تلك الالفاظ في اللغات متناه دون الممكن من تراكيبها فانه غير متناه اذ لا يبعد وجود الفاظ هي افصح
من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة
في القران متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه في الدرجة العالية الغير المعتادة
وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذي هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في اثبات اعجازه الى بيان انه في الغاية القصوى منها
اي في المراتب الممكنة من البلاغة فلان اي واما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان من
تتبع القران من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها باسرها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب
التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل اي ضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام
وحسن الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وخلوه اي خلوصه عن اللفظ الغث بحيث
اي الركيك والشاذ الخارج عن القياس والنادر الذي عن الاستعمال الى غير ذلك من انواع البلاغات
اي وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح له اي للقران وتراكيبه المتميز بين فنون البلاغة نوعا
منها من تلك الفنون الا وجد فيه احسن ما يكون فالقران مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يقدر احد من
البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته في تزيين كلامه الا على
نوع او نوعين منه اي من المذكور الذي هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اي غير ذلك النوع لم يواته اي لم
يوافقه ولم يتأت له قال الآمدي وان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر
والخطب غايته الاستيثار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان
فيه مقصرا والقران محتو عليها كلها ومن كان اعرف بالعربية اي لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز

القرآن المتحدى على بلاغته وقال القاضي الباقلاني هو اي وجه اعجازه مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه في الدرجة
العليا من البلاغة وقيل هو اي وجه اعجازه اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس
فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن واخباره عن الامور المستقبلة الكائنة على
وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل وجه اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل
القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من
المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب
الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون
معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان
بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة
عليها

المقصد

الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب
ان يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم فيه اي في وجه الاعجاز انه ماذا دليل خفائه فكيف
يستدل به على اعجازه ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه سهل سيما بعد سماع
فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا فحماقات مسيلمة على وزنه واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل وما ادراك ما الفيل
له ذنب وثيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول انا اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء
وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن وانتم تدعون التحدي بها و
تبنون عليها قوله فاتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما نزعم ان الافصح معارضها الذي يتيسر
اليها ولا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق الدعوى من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس اليه الى حد ينتفي معه
الريبة حتى يجزم بصدقه جزما يقينيا الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة
والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سوره ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن
غير القرآن فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد منهم ولم يكن مشهورا
عندهم بالعدالة بآية او آيتين لم يضعوها في المصحف الا ببينة او يمين والتقريب ما مر وهو انه لو كان بلاغتها
واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالة ولا الى بينة او يمين الوجه الرابع
لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين يقف عنده ولا يتجاوزه ولا بد في كل زمان من فاضل
قد فاق ابناءه بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر في
عصر آخر ولعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتى بكلام يعجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان من اتى بكلام
فاق اقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الاعصار معجزا وهو ضروري البطلان واما مذهب القاضي
فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيره معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جاز كونه وعلى سبيل الاتفاق
ايضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين الا ان يكثر ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا للعادة فيصير معجزا او

اي مراتب التكرار الى حد الاعجاز غير مضبوطة بعدد معين فكيف يعلم بلوغ القرآن في الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز
الثاني انه يقع ذلك الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل عليه السماع والتجربة وليس معجزا اتفاقا الثالث انه يلزم
ان لا يكون ما خلا عنه اي عن الاخبار بالغيب من القرآن معجزا فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل واما عدم
الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه شعرا لانه قال علماء الشعر في القرآن ما هو شعر
نحو قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظة مخرجا من بحر المتقارب على وزن
فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله تعالى واملي لهم ان كيدي متين ونحو قوله تعالى ويخزهم وينصركم عليهم ويشف
صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما
اي وفي القرآن ما هو شعر لا سيما اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شيء كثير على اوزان بحور الاشعار الثاني
ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل
القرآن على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون
كلامه هذا مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا بالصحة وعدمها اذ فيه اللحن نحو قوله ان هذان لساحران قال
عثمان حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار اللفظ بلا فائدة كما في سورة الرحمن
وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واي خلل اعظم من الكلام الغير المفيد
الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج
بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف
فيه لانه اي الاختلاف اما في اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل
موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن المنفوش ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا
ومثل وكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة ومثل السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة واما
تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت
بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم ففي هذه
القراءة زيادة وفي المشهور نقصان وكذا الحال في قوله تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى
فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب
والاول دعاء والثاني خبر ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول
استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى عم السادس انه يوجد عدم الاختلاف في كثير من الخطب و
القصائد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيه على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل
الظهور في مقدار اقصر سورة تحدى به كما هو الظاهر من قوله فاتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم
ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه
الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن
الا يرى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهنا

المقارنة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه الثاني انهم لو سلبوا القدرة
كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث
بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انما لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم ملجئة لهم الى الانقياد
مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته واركاس دعوته فلا يتصور منهم اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اي
سلب القدرة عنهم موجبا للتصديق الجاء قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والاعراض بالكلية عن
مقتضاه وان لم يكن موجبا للتصديق بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا
قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك
لانهم كانوا يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي به بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا بانشاء
مثله بل بالاتيان به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة و
الجواب عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان نقول قولهم اختلف فكم
وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء ان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في
انه اي مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة علما وعملا
وعلى غيرها مما ذكرنا في وجه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف في وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم
وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما بيناه بعينه يلزم ان لا يكون معجزا لجملتها او لجملة منها بل ولا بواحد منها
لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة وكاين من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر
ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجمع وليس كل ما ثبت لكل واحد ثبت للكل من حيث هو كل
ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون
متيقن الثبوت دون الثاني خذ هذا الذي ذكرناه وان اخترنا انه معجز ببلاغته واما الشبهة القادحة في ذلك
فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارضوه وغيرهم عجز
عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز
بمجرد عجز اولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل لان
التحدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل ما اشتملت عليه لا بما هو اضعافها المشتملة على مثلها كما
لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف وايضا فيكفينا في اثبات النبوة كون القرآن معجزا بجملته او بسورة الطوال
معجزا وهذا مما لا سترة به ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك عنه
عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منها والجواب عن الثانية ان الآحاد لا ايقاع
القاطع يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن
منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا
اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد عم ولا في بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في
مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضر فيما نحن بصدده واما البسملة فالخلاف فيها محقق تلك الشبهة الا انه في

كونها

كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي رحمه الله او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم
او كونها فذا انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره ابو حنيفة لا في كونها من القرآن في اوايل السور اذ
لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما ياتي به الواحد من آية
او آيتين انما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم والتاخير فيما بينه وبين الآيات الاخر لا في كونه من القرآن
وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عم فان النبي عم كان يواظب على قراءته في صلوته بالجماعات فما اتى
به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال هذا كما مضى ونقول
ايضا ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو اي العلم بكونه من القرآن هو المدعى ولا علينا ان نثبت ذلك العلم
بالتواتر او بالقرائن قلنا ان نختار ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن ثم نقول
لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الآية او الآيتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها و
اقلها ثلث آيات والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى
والدرجة العليا متفقون فيه اي في ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو
خارج عن حد تلك الصناعة علم انه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا
من اهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها وكانوا متناهين فيها لامكنهم ان ياتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن
موسى عم فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه ان حد السحر تخييل
وتوهيم بما لا ثبوت لحقيقته ثم راوا عصاه انقلبت ثعبانا تلقف سحرهم الذي كانوا افكوه اي يقلبونه من
الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير ان يرد اليها علموا انه خارج من السحر وطوق البشر بل هو معجز من عند الله
فآمنوا به واما فرعون فانه لقصوره في هذه الصناعة ظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى
فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه ولعلمهم الكامل فيه بانه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس من
الصناعة الطبية بل هو من عند الله تعالى والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عم الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم
فيما بينهم حتى علقوا القصايد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك لمن تتبعها فلما اتى النبي عم
من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر و
الانكار لنبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبي عم عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه ملتزما
للصغار اي الذل والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة
بما روي بقوله والزارعات زرعا والحاصدات حصدا والطاحنات طحنا فالآكلات اكلا ومنهم
من عدل الى الحرب والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للدمار والهلاك فعلم جواب لما مع الفاء اي لما
اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا ان القرآن ليس معجزا
ببلاغته لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب وجواب الشبهة الاولى ان يقال حد المعجز منه اي من هذا الاخبار
ليس مجهولا لما ذكرتم بل هو معلوم تقتضيه العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد والمتعارف فيما بين اهل
العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن لتفصيله اذ يكفينا

العلم به اجمالا وبه اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين الاخريين اما عن الثانية
فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذى
قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا فى اثبات البلوغ اشتمال
القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل
سلمنا انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف واما الشبه
الموردة عليه فالجواب عن الاول ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغيير من اشباع او زيادة
او نقصان واذا غير بشىء من ذلك خرج من اسلوب القرآن ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه
والحادرية وما ذكروه من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا يرى
ان ما يقع من ذلك الموزون فى نثر البلغاء اتفاقا اى بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا
ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا
كلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور فى الآيتين هو اللوح المحفوظ ولا
اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم الخصوص اى ما يحتاج اليه فى امر الدين اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله
وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة فى تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار
القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة فى الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة ومنها
ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا
وتعكس اخرى واما ان قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به فان ابا عمرو قرأ
ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط فى كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف فى التثنية والاسماء
الستة فى الاحوال كلها لغة لقبائل من العرب نحو ان اباها وابا اباها قد بلغا فى المجد غايتاها وعلى هذه
اللغة قراءة اهل المدينة والعراق فى هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف على ما ذكر بل هو مخصوص
بهذا اى بلفظ هذا فانه زيد فيه النون فقط ولم يغير الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك فى الذين
حيث زيد فيه النون على لفظ الذى وابقى الياء على حالها فى الاحوال الثلث وذلك لانه لم يفرق
بين تثنية المعرب والمبنى فى كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبنى فى كلمة الذى وقيل ضمير الشأن مقدر بعدها
اى انه واللام فى تكون داخلة فى الخبر ولا بأس اذ هى تدخل خبر المبتداء وان كان قليلا الى غير ذلك مما
هو مذكور فى كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنا
اى فى الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود
ولو بوجه بعيد جدا مثل ان يظن على التقدير تركه ان المراد بالسبعة عامها اى تمام السبعة وذلك بان يضم
اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابع ان ما نقل منه آحادا مردود
لانه مما يتوفر الدواعى الى نقله فلا بد ان ينقل تواترا وما نقل منه متواترا نحو ما قال الرسول عم انزل
القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظى او المعنوى الواقع فى المنقول المتوا

قادحا فى اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفى عن القرآن هو الاختلاف
فى البلاغة بحيث يكون بعضها واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل لو من البليغ شخص لا يخلو عن
غث وسمين وركيك ومتين عادة والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة
الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه فى مراتبها او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم
على الوجه الذى يذكر فى القرآن اذ كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هى اشتمال القرآن على اللحن
والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا و
معنى على ما مر فى تقرير الشبهة فتأمل واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها على التعيين ولكن بديعا او كون القرآن
معجزا وايا ما كان يحصل المطلوب اعنى اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة **الكلام** فى سائر
المعجزات اى ما سوى القرآن وهى انواع الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر
وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر بشقتين متباعدين بحيث كان
الجبل بينهما وكان ذلك فى مقام التحدى فيكون معجزة النوع الثانى كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول الله عم
فاخذ كفا من حصى فسبحن فى يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن فى يد ابى بكر ثم فى يد عمر ثم فى يد عثمان ثم فى ايدينا واحدا
بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر الذى ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله عم
فاتاه جبرئيل بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين اكل النبى عم منه ولما دعا
للعباس واهله امن له اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روى عنه عم انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم
منزلك غدا انت وبنوك ان لى فيكم حاجة فصبحهم رسول الله وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة
وقال اللهم هذا عمى وصنو ابى وهؤلاء اهل بيتى فاسترهم من النار كسترى اياهم فقالت عتبة الباب وجدران
البيت آمين آمين ولما طلب الاعرابى منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة فان ابن عمر قال كنا مع النبى عم فى سفر
فاقبل اعرابى فلما دنى قال له النبى عم اين تريد قال الى اهلى قال له هل لك فى خير قال وما هو قال تشهد ان لا
اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة
فدعاها رسول الله صلعم وهى على شط الوادى فاقبلت تخد الارض اى تشقها خدا حتى قامت بين يديه وشهدت
له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابى وكلام الذراع المسموم مشهور والنبى عم قد عفا عن اليهودية التى
سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحنا
عنه وقيل اماتها وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة
فان ابا سعيد الخدرى روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى الشاة فاخذها فحال الراعى
بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه فقال للراعى اما تتقى الله تحول بينى وبين رزق ساقه الله
الى فقال الراعى العجب من ذئب يكلمنى بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث
الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبى عم فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة
كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى والظبية التى ربطها الاعرابى سألته الاطلاق

لترضع خشفيها وضمنت الرجوع ثم يسال الاعرابي ان يطلقها فان لم ستمه روت ان النبي عم كان يمشي في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذن بظبية موثقة عند اعرابي نايم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك يعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فخرجت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة براءة صاحبها من السرقة فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عم وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم فقال عم يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الي فاطرق الاعرابي فقال له النبي عم قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه ولكل من هذه المذكورات قصة في كتب كما اومانا اليه النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روي ابن عباس من انه عم قال لاعرابي جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله ارايت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه فيدخل في حركات الجمادات اليه النوع الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روي انس ان امه ارسلت حيسا في تور الى النبي عم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ما شاء الله ان يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله النوع السادس نبع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اتي رسول بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه ولم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروي ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب منه ما ورد به القران ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن قتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن استيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن يجب عن هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى ثم يعلم كل واحد من هذه المعجزات المغايرة للقران وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في اثبات النبوة

المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوته عم وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وقد ارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك انه عم لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة واحدة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها

وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية واخلاق عظيمة فانه عم كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تع فلا تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله تع فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله تع ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه الاموال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع واحكامه الحكيمة التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث يحجم الابطال فانه عم لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وانه عطف على اقدامه المندرج في الجزئيات الداخلة في حيز الاستدلال اي وبانه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله من امور يتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لان امتياز شخص بمزية فضيلة عن ساير الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عم من اعظم الدلايل على نبوته وعلى ما قرره فلا يرد ما يحكى من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا والآخرة

المسلك الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء المتقدمين عم عن نبوته في التورية والانجيل فان قيل ان زعمتم مجيء صفته مفصلا انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه بهت لان التورية والانجيل خاليين عن ذلك وان ادعيتم ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفعا ونقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد في اثبات نبوته عم كما مر ظهور المعجزة على يديه وهذا الوجه الآخر للتكملة وزيادة التقرير

المسلك الرابع وارتضاه الامام الرازي انه عم ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق عاكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى انه بعث من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتيهم العلمية بالعقايد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلت تلك الاديان الزايغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في اقطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تاثير دعوة محمد عم في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا

ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عم فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن برهان الان
قال المص وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى
مؤيد من عند الله يضع لهم ما لو تابعوه يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عم خاصة قومان احدهما
القادحون في معجزته كالنصارى ومر ما فيه كفاية لدفع مقالتهم وثانيهما اليهودية الا العيسوية منهم
فانهم سلموا البعثة لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتج اليهود المنكرون بوجهين الاول ان
نبوته تقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية باتفاق منكم لكن النسخ
محال لانه بدل اما عن الجهل او البداء وكلاهما محال على الله بيانه انه لابد ان يكون الحكم الصادر عنه مشتملا
على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وح لو كان فيه اي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم فواتها
بنسخه فلذلك نسخه فالجهل وان كان يعلمها فراعى رعايتها اولا ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء اي الندم
عما كان يفعل والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة و
ان وجب ان يراعي المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات
كشرب الدواء الى صحة في وقت دون وقت فربما كان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما
يجب رعايته وفي وقت آخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة اخرى بعد زوال الاولى او مع كونها مقيسة الى
الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل والبداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا اي في نسخ شرايع من قبلنا
بشريعتنا ليس متحدا اذ تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولئن اتحد المحكوم عليه فهنا الفعل فان ما يتعلق به الحكم
الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ وح يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد
الثاني من الوجهين ان موسى عم نفى النسخ لدينه ولابد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا
يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المط بيانه اي بيان انه نفى النسخ لدينه انه تواتر منه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت
السموات والارض واذا ثبت دوام السبت في امتناع نسخه ثبت امتناعه في ساير احكامه بل نقول المراد
بدوامه دوام اليهودية كما نبه عليه العهد وايضا فانه اما ان يكون موسى عم قد صرح بدوام دينه او بعدم
دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان اما الثاني وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر
عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها واشاعتها سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه
وذلك لانه اقوى حجة له اي لمن يدعيه فيه اي في جواز نسخه فلابد ان يتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر
اجماعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره لان مقتضى
الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى وان النسخ اما بشريعة عيسى عم او بشريعة
محمد باتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك اي دوام السبت من موسى عم ولو كان كذلك اي
متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج به لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر
اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود واما الترديد فنختار منه انه صرح بدوامه الى ظهور النبي
على لسان نبي يأتي من بعده وانما لم ينقل ذلك تواترا اما لقلة الدواعي منهم الى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم و

اما النقلة انما قليلون في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في التواتر لان اليهود حدث لهم وقايع ردتهم الى اقل
القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم واما العيسوية
من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان
يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم
وجوده ودعواه الرسالة

المقصد

الخامس في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل و
الشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة
وما يبلغونه من الله الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال
دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان
خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز
الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله في
التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان
وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما ساير
الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه
قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب
عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا يجوز بعثة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة
اظهاره اي اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة وذلك باطل
قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة
للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابرهيم وموسى
في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كباير او صغاير وكل منهما اما ان يصدر
عمدا واما ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها اما الكباير اي صدورها
عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه
سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة
عليه فامتناع الكباير عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة
بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك
عقلا لان صدور الكباير عنهم يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي
الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى
العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطاء في التأويل فجوزه الاكثرون والمختار
خلافه واما الصغاير عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو او
الخطاء في التأويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه واما صدور الصغاير سهوا

فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغاير الخسيسة وهي ما يلحق فاعلها بالاراذل والسفلة والحكم عليه بالخسة ودناءة
الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا تجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه بادرة
في خصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم الصغاير الخسيسة سهوا بشرط ان ينبهوا فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين
من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن مبشر وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما
قبله فقال الجمهور اي اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع اذ يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة
قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اي صدور الكبيرة
يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اي
سواء لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اي كونها زانيات والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم والصغاير
الخسيسة دون غيرها من الصغاير وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التأويل
بل هم مبرؤون عنها باسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون
عن الكباير مطلقا وعن الصغاير عمدا وجوه الاول لو صدر عنهم الذنب يحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب
الذنب وانه اي اتباعهم في اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني
لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم
باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم
الى القايم الى يوم القيمة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية وايضا
لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت
قوله لوما ومذمة لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب
جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا الرابع لكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوء حالا من عصاة
الامة اذ يضاعف لهم اي للانبياء العذاب على الذنب فان الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب
لمقابلته اعظم النعمة الفائضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي عم لستن كاحد من النساء
من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها
بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس لم ينالوا ايضا عهده لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة فان حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة
فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى السادس لكانوا ايضا غير مخلصين لان المذنب قد اغواه
الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
اللازم باطل لقوله تعالى في حق ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من
عبادنا المخلصين وقد دل على هذا بانه لا يدل على ان غير ضلالة لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله
تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك ظاهر

والاي وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى من سائر
المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين
الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا
فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم فيكونون اي الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان
هم الخاسرون مع ان الزهاد من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من
الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه التاسع قوله تعالى في ابرهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين استجيب دعوتهم
انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك
وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما يتناولان قوله المصطفين وقوله الاخيار ثبتا ولان جمع الافعال
والتروك لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار
في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لانه لا يقال للمصطفى لا يسامح في صدور الذنب لا يقال قوله تعالى ثم اورثنا
الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق
لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه
حجج العصمة اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف وانت تعلم ان دلالتها
في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم
قصدا لا سهوا ويشترط في القصد ان لا ينهاه عنه ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة
عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة
عن مجتنب الكبائر وعليك بالتامل في ساير الدلايل واحتج المخالف الذاهب الى جواز صدور الكباير عنهم بعد البعثة
سهوا وجواز الصغاير عمدا ايضا بقصص الانبياء التي نقلت في القرآن او الاحاديث او الآثار وتلك
القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا
بالآحاد وجب رده لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا
فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلايل العصمة وما لم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة
او كان من قبيل ترك الاولى او من صغاير صدرت عنهم سهوا ولا ينافيه اي لا ينافي كونه من قبيل ترك الاولى
او الصغاير الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ولا الاستغفار
عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة آدم عم ينبغي ان يحمل الامور الثلاثة اعني المحملين الآخرين اعني
ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمة عنهم او عندهم اذ يرى ان حسنات الابرار سيئات
المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه
ظلما او لانهم قصدوا به هضم انفسهم وكسرها بانها ارتكبت ذنبا تحتاج فيه الى الاستغفار
والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنها ربها ومن جوز الصغاير عمدا فله زيادة فسحة

في الجواب اذ يزاد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصل ما اجملناه من
استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه تفصيلا فمنه اي من ذلك المجمل قصة آدم ع م وتفيهقوا اي تكلموا
بملء افواههم في التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله فغوى فان العصيان من الكبائر
بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من
اتبعك من الغاوين الثاني قوله فتاب عليه ولن يكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم على المعصية والعزم
على ترك العود اليها الثالث مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الرابع قوله تعالى فتكونا
من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تعالى حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر
لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله
تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون
الصادر عنها كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعى انه في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام
وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان
كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة وهل الوقيعة اي الطعن في الانبياء بعد هذا التمسك
الظاهر دفعه الا للشقوة والحيرة في الضلالة والجهل المفرط في الغواية وقد يتمسك في ذنبه اي ذنب آدم بقوله تعالى
هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي آدم وجعل منها زوجها يعني حوا ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الآية
فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه وتعالى فقد صدر عنه
الاشراك وقصته ان حوا لما اثقلت اي حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل
في بطنك بهيمة فقالت لا ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتني
فاني لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل آدم اتسمينه باسمي فقالت
نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين
فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك فقال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته عبد الحارث
ورضي آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وجدهم لا لبني آدم كلهم والنفس الواحدة
قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عربية قرشية من جنسه لا انه خلقها منه واشراكهما بالله تسميتهما ابناءهما بعبد مناف
وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير في جعلا لآدم وحوا
وان صح انه لآدم وزوجه فاين الدليل على الشرك في الالوهية ولعله اي لعل الشرك المذكور في الآية هو الميل
الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله بلا مطاوعة الشيطان في الفعل وذلك الميل مع
الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا ولعله كان قبل النبوة فان قلت قد تقرر
امتناع الكفر عن الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث
كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على
حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون ومنه اي ومن ذلك المجمل قصة ابرهيم ع م واظهر ما يوهم الكذب

في قصته امران الاول قوله في حق الكواكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاد كان مشركا والا كان كاذبا
والجواب انه لا يخفى انه اي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين البلوغ اذ لا [illegible]
بعد الابعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ المختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة وكذا ان يقول
انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف او سادا للصابئة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت
اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وانه باطل الثاني من الامرين قوله رب ارني كيف تحيي
الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء
او القدرة عليه بل في الآية تصريح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم
باحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما
سال عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى
التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه هذا وقد قال ابن عباس
كان الله وعده ان يبعث نبيا تحيي بدعائه الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد ابرهيم ان يعلم
انه هو كيف لا يحمل الآية على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون فما هو جوابكم فهو جوابنا
ومما يتمسك به من قصة ابرهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله
على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام
وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات
واما ترتيب الحكم بالسقم فلعل الله اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى ع م وتمسكوا
بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك القبطي حقا اي لم يكن مباحا ولا
على سبيل الخطا بل كان قتل عمد عدوان لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي
وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين والجواب انه كان قبل النبوة وايضا انه جاز ان يكون قتله
خطا وما صدر عنه من اقواله محمول على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر بقوله
القوا ما انتم ملقون واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما والجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما
ح فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى انهم ملقون سواء اذن لهم ام لا بدليل
انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم او اراد اظهار معجزته في عصاه
وتلقفها ما افكوه ولا يتم ذلك الا باظهارهم في ذلك المقام الا بذلك الاذن فكان واجبا لكونه واجبا
لكونه مقدمة للواجب او اراد انه القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله الى قوله
ان كنتم صادقين الثالث قوله والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا
فان كان له ذنب استحق به التاديب من موسى ع م فذاك هو المطلوب والا فايذاؤه بلا استحقاق
ذنب صدر عن موسى والجواب لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه
حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هارون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اي يعتقدوا انه يؤذيه وذلك

لسوء ظنهم بموسى حتى انه لما مات هرون في غيبتهم قالوا ان موسى عم قتله وقد اجيب ايضا بان موسى
لما رأى جزع هرون واضطرابه لما جرى من قومه اخذ بلحيته ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد
اصلاح غضبان او تسكين مصاب وبان موسى عم لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ براس اخيه لا
على سبيل الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة
نفسه لانه كان شريكه فيما ينال له من خير او شر قال الآمدي لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن
العقل الرابع قوله اي قول موسى عم للخضر لقد جئت شيئا امرا او شيئا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا
فكان كلام موسى عم خطاء وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى عم كاذبا قلنا
اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شيء
منكر او اراد عجيبا فان من رأى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شيء منكر وفعل الخضر لما كان بامر الله لم
يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود عم وهي انه طمع في امرأة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب
مرة بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذي اشتهرت به مختلقة اي مفتراة للحشوية اذ لا يليق ذكر
الذم الشنيع في اثناء المدائح العظام يعني ان الله مدح داود عم قبل قصة النعجة باوصاف كاملة منها انه
ذو الايد اي القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم
يستحقوا المدح بها والقوة في الدين هي العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف توصف
بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور
منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق
وسخر له الطير محشورة كل له اواب فزعم انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسيلة الى القتل والزنا ومنها
انه اوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا وكيف يوصف بالحكمة مع
اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوح ومدحه ايضا
بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان يحمل
هذه القصة على ما اشارة الى القصة المشهورة في حق داود عم بل تسور قوم قصدوه للايقاع به
فلما راوه مستيقظا اخترعوا خصومة المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها
لا للسوء به من قتل النفس او سرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا
فمعنى قوله انما فتناه اختبرناه فانه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم لم يعاجلهم بالعقوبة
او لا فلم لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون
طلب العفو لله عنهم وان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اي غفرنا لاجل حرمته وبركة
شفاعته لهم ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك المتسورون وح لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة
وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف علم ان
الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ومنه قصة

سليمان والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك بقوله اذ عرض عليه بالعشي اي بعد الزوال الصافنات الجياد الآية
فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فاتت عنه صلوة العصر الجواب لا دلالة
له على فوت الصلوة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب فان الانسان
قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذاك هو الكمال في الحب وقوله عن ذكر ربي اي بسببه كما يقال
سقاه عن العيمة اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اي امره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك لان رباط
الخيل في دينهم كان مامورا كما في ديننا اذ هو مقصد وبالعكس وقوله طفق مسحا بالسوق والاعناق اي يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها واظهارا
لشدة شغفه عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه
عم جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها ضعيف
جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق
واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة ورجع ضمير توارت الى الشمس بعد المجلس يرد ان ذلك الضمير يحتمل ان
يعود الى الشمس اذ قد جرى ما له تعلق بها وهو العشي وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا
دون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اي غابت عن
بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها الثاني التمسك بقوله تع ولقد فتنا سليمان وقصته انه بلغ سليمان
خبر ملك يحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقا دمعها حزنا على
ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوته بنفسه وكانت تغدو وتروح اليه مع ولايدها
يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف
انك مفتون بذنبك فتب الى الله تعالى فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه الجواب ان هذه الحكاية الشنيعة التي يرويها
الحشوية كتاب الله مبرء عنها فانه قال النبي عم في تفسير هذا الكلام قال سليمان لاطوفن الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة
منهن ولدا يقاتل في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك المائة الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت
القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور في الآية انما كان لترك الا
لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى صار مشرفا على الموت لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل
ولد له ولد فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السخرة فتوامرت على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشيطان
ان يهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان يحمل عليه غذاءه فمات ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه فتنبه
سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكي عنه في القرآن وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من بعدي فانه حسد فيكون ذنبا الجواب ان ذلك ليس حسدا بل معجزة كل نبي انما كان من جنس ما يفتخر به اهل زمانه وكان
ما افتخر به اهل زمانه هو الملك اي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له واراد
ان ملك الدنيا موروث اي ينتقل من واحد الى آخر فطلب من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد ملك الدين الذي لا يمكن
فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيري او اراد الملك العظيم مع القناعة
وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم مع اشتغاله بطاعة ربه

وعدم التفاته الى ذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى ومنه قصة يونس فانه ذهب
مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما والغضب على الله ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم
ايضا ذنب والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة بالغواية والعناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة
معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا فظن ان لن نقدر عليه اى لن نضيق عليه فانه مشتق من القدر
كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة واني كنت من الظالمين اى لنفسي بترك الاولى فاعترافه
بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اى في قلة الصبر على الشدائد
والمحن لنيل افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عم والاحتجاج لها من وجوه
الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك ان الضال عاص والجواب انه قبل النبوة او اراد ضالا في امر الدنيا ويجب حمله على
هذا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما
ما ذكرنا الثاني ما روى انه عم لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله ما يقرب اليهم ويستميل قلوبهم
فانزل الله عليهم سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى
تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرئيل عم
وقال له تلوت على الناس ما لم آته عليك فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل التسلية وما
ارسلنا من قبلك من رسول الآية الجواب على تقدير التمني على القراءة صوابه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان
قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي عم حتى ظن عليه انه عم قرأها والآية وان لم يكن من
القائه بل كان النبي عم قارئا لها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس جائزا اجماعا وايضا ربما كان ما ذكر من العبارة
قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اى لايهام المشركين ان المراد الهتهم او المراد
على تقدير حمل التمني على تمني القلب وتفكره ما تمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ان النبي عم اذا تمنى شيئا
وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تع ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا
يكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول ايضا معنى قوله تلك الغرانيق الى اخره
كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه استفهام انكار حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست
بما رجوتم من الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب الجواب انه انكاح زينب كان بامر الله
لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء واما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان
الله تع لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه
ان طلقها لزم التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزمه
على نكاحها فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمة النبي عم وطامعة
في تزوجه اياها فلما خطبها النبي عم لزيد شق عليها وعلى والدها فنزل قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله الآية فانقادوا كرها وطمعت زينب مع ذلك ان يتزوجها النبي عم بعد خلاصها من قيد ذلك
النكاح فنشزت على زيد حتى اعيته فطلقها فزوجها النبي عم بامر الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين

لا ذنب للنبي في هذه القضية ومما يقال انه اجتهاد منه ايضا انما يجب صيانة النبي عم عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور
ثم القائلون بحجية اياها منهم من قال انها حرمت على زوجها بهذا الخط والا كان امره بامساكها امرا بالزنا كذا
وصفها بكونها زوجها له كذبا ومنهم من قال لم تحرم على الزوج ولكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه ايذاء
ميل قلبه اليها وما يتوقف عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله اصعب لانقياده
الا موفقا وابتلاء النبي عم بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي بالاخفاء او التعرض للطعن من
الاعداء الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذي
الاثخان فان التحريم اى تحريم الفداء مستفاد من هذه الآية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب من
الله الى آخره اى لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو
انما يكون عن الذنب والجواب انه تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارايت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه
على ظاهره الذي هو انه تع عفى عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا والى الاشارة بقوله والا فلا عتاب بعد العفو وعلى
هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق
بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه عم اذن جماعة تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة تبوك وتارك
الافضل في امور الحرب قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب
وانقاضه الظهر يدل على كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها قبل النبوة او هو ترك
الاولى والانقاض محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله حتى تضع الحرب اوزارها
في زمان يكون فيها مستعملا للشغل الذي كان عليه من الهم الشديد لاصرار قومه على انكاره والشرك بالله وعدم
استطاعته على تعيين امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل
قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وقوله واستغفر
لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا وجه للتوبة الا مع الذنب الجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم
النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى
او انه ترك الاولى وسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم
قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب
الله على امة النبي واتباعه واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اى ما ارتكبوه
الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك انما يأتي في المصادر المتعدية والذنب ليس منها
والا لكفاية ادنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا تقبله ذوق سليم الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى
الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم ومثله يعاتب على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون
ربهم بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي
على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب الامر من قصد التثبيت والاستمرار
مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة كما سنعرفه فلا يدل على صدور الذنب الحادي عشر لئن اشركت

يمتنع عكس الجواب الشرطية لا يقتضي تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا او المراد الترك الخفي وهو
الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى او المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده
انه قال ابن عباس نزل القرآن على اياك اعني واسمعي يا جارة الثاني عشر فان كنت في شك مما انزلنا اليك
فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف
النبي عم بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير والفايدة في الرجوع الى
اهل الكتاب زيادة قوة وطمانينة او معرفة كيفية نبوة سائر الانبياء فيعرف انه اوتي مثل ما اوتي الانبياء السابقة
وانت خبير بان هاتين الفايدتين انما يترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك
قال المص واعلم انا انما طولنا في مثل هذا العلم ان مسئلة نسيان الانبياء وسهوهم في صدور الكبائر عنهم وتعمدهم
الصغائر لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا
والصغيرة عمدا ليست بالقوية او اثباتا اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين بهما مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض
نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محال لذاته بلا شبهة وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك بل على عدم الصدور
وعلى هذا الجنب ان يرجح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجترأ على الانبياء باطلاق اللسان **المقصد**
السادس في حقيقة العصمة اخرنا لها عن التصديق بوجودها لان ماهية الحقيقة يتوقف على الحلية وهي عندنا على ما
يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهي عند الحكماء بناء على
ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة يمتنع الفجور بحصول هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم
بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة وتتأكد وترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع
الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر
سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى او الافضل فان الصفات النفسانية يكون في ابتداء حصولها احوالا
غير راسخة ثم تصير ملكات اي راسخة في محالها بالتدريج وقال قوم هي اي العصمة تكون خاصية في نفس الشخص او في
بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه اي هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك اي ممتنعا لما استحق المدح بذلك
اي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على
انهم اي الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك
الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم في ساير الناس
فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما صدر عن ساير البشر **المقصد**
السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فقال لنا في وجهان الاول ما حكى الله تع عنهم من قوله من يفسد فيها ويسفك الدماء
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة اذ فيه غيبة لمن جعله الله خليفة بذكر مثالبه
وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة الافساد والسفك رجما بالظن
اذ لا يليق بحكمة الله من اراداته اغواء بني آدم ان يطلع اعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله
ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا الانكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي الوجه الثاني ان ابليس عاجب بترك

السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل
ان قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك الجواب
عن الوجه الاول انه اي قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم والغيبة اظهار
مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلم والله تع عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وفي
كذلك الحكمة اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله اذ قد يكون
فيه حكمة لا نعرفها او بغيره كقراءتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من الجن لقوله كان من
الجن ففسق عن امر ربه وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة اي تغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم
كما عرف في موضعه وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة
خلاف الظ لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في موضع
التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية يأباه اي يابى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضي المعصية
او يابى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا لحصل الفتور
بالتسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك الاستدلال
تلك الآيات اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي حتى يثبت لها ان جميعهم مبرؤن عن جميع المعاصي في جميع
الازمنة ولا قاطع فيه اي في هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التي
يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئا **المقصد** الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة
لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية وانما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء
افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه
الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة الاول قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وقد امروا بالسجود له وامر
الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع التذلل واخضاع الافضل
للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود
يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز
ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والتذلل لان نوع قصته عرفية
يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على
تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من
نار وخلقته من طين يدل على انه اسجاد تكرمة وتفضيل وينفي ساير الاحتمالات اذ لم يتقدم هناك ما يصرف اليه
التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله تع وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه
يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك ولقوله تع قل
هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجته

الشاق عليه لا وقاية وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فيكون
افضل لقوله عم افضل الاعمال احمزها اي اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا من الملك
الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من
غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تع اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله تع ان شر الدواب عند الله الآية
وذلك يقتضي بطريق قياس احد الجانبين على الآخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة
بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة الاول الملائكة ارواح مجردة عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء
من اوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدا الفطرة بخلاف السفليات اي النفوس الناطقة الانسانية
فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما تحصل لها على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتام
الكمل من غيره الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبراة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب
المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة
ونسبة النفوس كنسبة الاجساد الثالث الروحانيات مبراة عن الشهوة والغضب وهما المبدا للشرور والاخلاق
الذميمة كلها الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية وهي ابدا مستغرقة في
مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة
المستمرة الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب توجد
وتزول بتحريكاتها والآثار العلوية تحدث بعونها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال والمقسمات امرا
وقال فالمدبرات امرا ولا يلحقها بذلك فتور لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس
القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت
في الاعصار الاولى وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة عنا في الحال علومهم كلية اذ لا حواس لهم ترسم
فيها المثل الجزئية فعلية لانها مبادي الحوادث في عالم الكون والفساد فطرية اي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها
مجردة برية عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها
ولا نقول بها على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر واما الوجوه النقلية فسبعة الاول
قوله تع قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض التواضع ونفي التعظيم و
الترفع والتنزل عن هذه الدرجات فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق مرتبة البشر كالالوهية والملكية بل ادعي لها
ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة والجواب لا نم انه في معرض التواضع بل لما نزل قبل هذه الآية وهو قوله والذين كذبوا
بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت قل لا اقول لكم
عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك يعني لانه ليس لي انزال العذاب من خزائن الله بفتحها ولا يعلم
ايضا متى ينزل بهم العذاب معينا ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما حكي ان جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات
وهي بلاد قوم لوط فقد دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى فاين هذا من حديث الافضلية التي هي اكثرية الثواب
الثاني قوله تع ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا

بان المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف فقبلا منه واقدما عليه والجواب
انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة
المطلوبة الثالث قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل
الملائكة على المسيح كما يقال لا يقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال ولا من هو دوني فكما يقال
لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس الجواب ان النصارى استعظموا
المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالوهية والملائكة
فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب ولا ام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا
لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس في ذلك من الافضلية التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله تع
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني اذ لا مكان له تع بل قرب الشرف
والرتبة وايضا فجعله اي جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه ومعناه انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم
اولى ان لا يستكبر وافاد ذلك دليل افضليتهم اذ مع التساوي والمفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال الجواب
المعارضة بقوله تع في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر ان العندية تدل على الفضيلة دون
الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية عن الله تع انا عند المنكسرة قلوبهم ولم يبن شيء بكون عند الله وبين
يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى واقدر على الافعال
لا لكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلمو الانبياء فقال تع علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين
على قلبك والمعلم افضل من المتعلم الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله تع واسناد التعليم اليهم من باب
المجاز العقلي السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي
بالنسبة الى الامة فيكون الملائكة افضل الجواب ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون واحد
من آحاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا السابع اطراد تقديم
ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد الجواب ان ذلك التقديم المطرد انما
هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي
او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى

المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق
واقعة خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين
المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال
ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرة
الله الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس
يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها
بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى مما

لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة
لسليمان اذ لم يظهر عابدة مقارنا لدعواه النبوة وقصة اصحاب الكهف وهي ان الله تعالى ابقاهم ثلثمائة سنة
وازديادا تسعا نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشيء منها اي من هذه الامور الخارقة الواقعة في
تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي اجيب من لا يجوز الخوارق
اصلا بتمام بجوابه ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانه لا يتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة دالا على النبوة وينسد
باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء
في الكرامة **المرصد** الثاني في المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول في اعادة المعدوم
فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق
اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابرهيم عم في احياء الطير وهي جائزة عندنا وعند مشايخ
المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينعدم
بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده
الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لوازمه
لا يختلف بحسب الاوقات منه واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المط فان قيل العود لكونه وجودا
حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص لامكان امتناع
الاخص مع امكان الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا
الوجود ابدا واحد في حد ذاته لا يختلف في كل الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة
الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك
الاضافة فاذن ليس الا زمان اي الوجودان المبتداء والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا
لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في جميع الامور المستندة الى ذاتها ولو جوزنا كون
الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا اي ذلك الكون
بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة
فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجوب في زمان اخص من الوجود المطلق او مغاير للوجود في
زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه اي في التجويز الثاني اللازم
للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي
وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه
اغناء للحوادث عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها

حال

حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يوجدها بل في حالها كافية في وجودها وفيه سد لباب اثبات
الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة
ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه اي ذلك المعدوم
استفاد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار
باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت
مقدوراتها صعوبة وسهولة واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت
بالاهونية والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين
الشيء ونفسه محال بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون في الوجود بعد العدم غير الوجود
قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه لان كلا منهما موجود مغاير
للوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الوجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه
لا مانع لتخلل العدم بينهما سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف
في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد
واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا لكنه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان
دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول
انما يكون المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان
يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون مبتدأ من حيث انه معاد
والجواب ان اللازم في اعادة الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان
زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر في وجوده
في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا
لكان هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه
في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فان وهم والتغاير الذي نحكم به في هذه الصورة
انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع واحد من تلامذته
وكان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال
ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان
يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات
ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض المشخصة وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم
ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا وانما يكون كذلك
ان لو لم يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى انما الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم
يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ الثاني لو امكن الاعادة

وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك
المعاد وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضرورى
البطلان الجواب منع عدم التمايز ح بين المعاد والمستانف المذكورين بل يتمايزان بالهوية اى بالعوارض
المشخصة مع الاتحاد فى الماهية كما يتمايز مبتداء عن مبتدا مع التماثل فى الحقيقة فكل اثنين متماثلين متمايزان
بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتداء والآخر معادا واى اختصاص لهذا الذى ذكرتم
من المحال بالمبتداء والمعاد بل هو جار فى المبتدأين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتداء بعين ذلك
الدليل فان قيل المراد بالمثل المستانف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده
ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقض بالمبتداء اذا فرض له مثل كذلك وارد الثالث الحكم بانه
هذا الذى وجد الآن عين الاول يستدعى تميزه حال العدم وانه اى التميز حال العدم محال لان النفى الصرف
لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ
لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضى امتيازه والا
لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا اى امرا ثابتا
متقررا حال العدم ظاهر لان بطلان التالى ح ممنوع وما ذكروا فى بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية
لانا نمنع استدعاءه اى استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز فى الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هى امكان
الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجى بل التميز فى الخارج انما يحصل حال
الاعادة اعنى زمان الوجود الثانى وهو اى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمى
لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل فى الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا
التميز قلنا فبطلانه ممنوع لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات والله اعلم

المقصد الثانى فى حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه
ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف
المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما تروذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة ببعضها قابلة للجمع بلا ريبة وان
فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة
المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لاى بدن من الابدان قادر على جمعها وتأليفها
لما بينا من عموم علمه لجميع المعلومات وقدرته على جميع المقدورات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل
توجب الصحة اى صحة الوقوع وجوازه قطعا وهو المطلوب واما الوقوع فلان الصادق الذى علم صدقه
بادلة قاطعة اخبر عنه فى مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التأويل وقد صار معلوما بالضرورة كونه من
الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقد كابر وانكر
ما هو من ضروريات ذلك الدين وكل ما اخبر الصادق بوقوعه حق احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل
انسان انسانا بحيث صار الماكول جزءا منه اى من الآكل فلو اعاد الله تعالى ذلك الانسان

بعينها

بعينها فتلك الاجزاء التى كانت للماكول ثم صارت للآكل اما ان يعاد فيهما اى فى كل واحد منهما وهو مح لاستحالة ان
جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين او يعاد فى احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه فلا يكون
معادا بعينه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد هو الاجزاء الاصلية
وهى الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق ونمنع ان الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان
الماكول فى الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت
فضلا فيه لم يجب اعادتها فى الآكل بل فى الماكول الثانى لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصور فى افعاله تعالى
واما لغرض عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء وبديهة العقل
ايضا وذلك لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية
لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستواء وانه لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون
الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام او لا ليدفع ذلك الالم ثانيا فيلتذ بعده فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كان
غير من عبده ليدفعه عنه فيلتذ به اى يعود الى عدم المرض الجواب نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح لا
قد تم جوابه ولا نم ان الغرض اما الايلام او الالتذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن
لم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها دفع الالم غايته ان فى دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو اى دفع
الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك اللذة امرا آخر يحصل معه اى مع دفع الالم تارة ودونه اخرى
وجودا وعدما فى بعض الصور لا يانى ما ذكرناه سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية
كذلك اى دفع الالم ولم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون
تلك الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها اى فى
اللذات الاخروية حتى يدرك بها حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم تذنيب هل يعدم الله
الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا
لعدم الدليل على شىء من الطرفين وما احتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه ضعيف فى الدلالة عليه
فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شىء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به تصح
الاجزاء لافعالها وسم منافعها والتفريق بالرفع عطفا على زوال يجرى منه مجرى التفسير وقوله كذلك خبر لهما
اى زوال التأليف والتفريق خروج الشىء من صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم
الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لا تزيد على
خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد
الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى
والراغب وابو زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا
الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى
الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق

به ويعترف به كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منها وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف
في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها
أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد ح والمصنف قرر أولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان
مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله **المقصد** الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين
لحشر الأجساد فأما المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي
الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا
تقبل الفناء أي العدم بعد وجودها وذلك لأنها بسيطة لما مر من مباحث النفس وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء
لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعل بالنسبة إلى وجودها وقوة أي قابلية بالنسبة إلى فنائها وفسادها
وأنه محال لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين وهو منتف في البسائط وتلخيصه أن الموجود
بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك
الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في
النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلا للفساد وهو جزء له المادة في الأجسام فإن قيل هي قبل حدوثها
معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما على ما ذكرتموه فلم يلزم من ذلك إثبات تركيبها قلنا لأن المقتضي
لقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة إلى إثبات مادة جوهر النفس بخلاف ما نحن فيه وإذا
وإذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم إنها إما جاهلة جهلا مركبا وإما عالمة أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة
أبدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله وإنما لم تتألم قبل المفارقة لأنها لما كانت
مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم يكن تعقلها صافيا عن الشوائب المادية والظنون والأوهام
الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت أضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة و
اشتاقت الوصول إلى معتقدها وإذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها
وحصول نقصانها شعورا لا يبقى فيه التباس وأما العالمة فإما أن يكون لها هيئات ردية اكتسبتها بعلاقة البدن
ومباشرة الرذائل المقتضية للتطبع وميلها إلى الشهوات أو لا فإن كانت تلك الهيئات حاصلة لها تألمت
بها لما عظمت واشتاقت إلى مشتهياتها التي ألفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول
ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لأنها إنما حصلت لها بالركون
إلى البدن وجرتها أي جرت وكسبت تلك الهيئات محبتها له أي للبدن وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول بالتدريج
فينقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا وإن لم يكن تلك الهيئات للنفس بل كانت كاملة برية عن الهيئات
الردية التذت بها أي بوجدان ذاتها كذلك أبدا مبتهجة بإدراك كمالها باقية سرمدا كالمؤمن المتقي عندنا وأما النفس
الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات
واشتياقها إليها كغير المكلفين عندنا وهذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم أي من الفلاسفة وهم أهل التناسخ
إنما تبقى مجردة عن الأبدان النفوس الكاملة التي أخرجت قواها إلى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة

فصارت

فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية ووصلت إلى عالم القدس وأما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها
بالقوة فإنها تتردد في الأبدان الإنسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها
فتبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنزلت إلى الأبدان الحيوانية
فتنتقل من البدن الإنساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان ويسمى
مسخا وقيل ربما تنزلت إلى الأجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل إلى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا قالوا
وهذه التنزلات المذكورة هي مراتب العقوبات وإليها الإشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم هذا
في المتنازلة وأما في المتصاعدة من مراتب إلى ما هو أكمل منها فقد يتخلص من الأبدان كلها بالعبور ويصير كاملة في جميع
صفاتها كما مر وقد يتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء
على قدم النفس وتجردها وقد أبطلناهما قال الإمام الرازي وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا
فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله ومحبته وأن سعادة
الأجسام في إدراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لأن الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار
عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن
يلتفت إلى اللذات الروحانية وإنما تعذر هذا الجمع لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فإذا فارقت بالموت
واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية كانت قوية قادرة
على الجمع بين الأمرين ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات وأما المنكرون للمعاد
مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس وإعادة المعدوم عندهم محال
وقال أيضا مسألة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك أن الإنسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير
والبحث عن كل منهما إما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة الأول تخريب العالم الصغير وهو بالموت
والثاني أنه كيف يعمره بعد ما خربه وهو أن يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل إليه الثواب أو العقاب والثالث
أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير أتخريبه بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والإفناء والرابع أنه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا
هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب **المقصد**
الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أو لا ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وأبو الحسين البصري
إلى أنهما مخلوقتان وأنكره أكثر المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار وقالوا إنهما
يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الأول قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب
وإذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار إذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما أعدت للمتقين أعدت للكافرين
بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الأحاديث الصحيحة وجد منها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة وأما
المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع إذ ليس عنده
للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فإما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالم آخر والأقسام الثلاثة باطلة
أما الأول فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يلج فيها شيء من الكائنات الفاسدة وهما على الوجه الذي

يثبوته من قبل ما يكون ويفسد واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تتعلق بابدان موجودة في العناصر
بعد ان فارقت ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد ابطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله
الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء تباينا او تماسا وانه محال وانت خبير بان هذا
دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط والجواب سلمنا امتناع الخرق على الافلاك وقد
تكلمنا على ما ذكرتموه ولا نسلم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخر ولا نسلم
ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده احتج ابو هاشم بوجهين الاول بقوله تعالى في وصف الجنة اكلها
دائم اي ماكولها دائم مع قوله كل شيء موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها لانه داخل فيما
حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار والجواب انه دائم بدلا
اي كلما فني منه شيء جيء ببدله فان دوام اكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فني وذلك اي دوام اكله على سبيل البدل
لا ينافي هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم
او نقول انها اي الجنة والنار يعدمان آنا يتفرق الاجزاء دون اعدامها ثم يعادان لحينها وذلك كاف في هلاكهما اي
دائمتين ذاتا هالكتين صورة في آن الثاني قوله تعالى في وصف الجنة ايضا عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا
بفناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب المراد انها اي عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون
عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود
والآخر معدوم وللتصريح في الآية الاخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما يقال ابو يوسف
ابو حنيفة اي مثله **المقصد** الخامس في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال و
قبحها والايجاب على الله تعالى والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في امور اخر اوجبوها عليه اما الثواب فاوجبه
معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لغرض وهو الثواب عليها بيانه انها اي تلك التكاليف اما لا
لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه واما لغرض عائد الى الله تعالى وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع
والتضرر او الى العبد اما في الدنيا وانه اي الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة عناء وتعب وفي قطع
للنفس عن شهواتها واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او نفعه وهو المطلوب والجواب منع وجوب الغرض
وقد مر مرارا كثيرة اما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا
توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه لوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اي بالعقاب عليها
فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفى لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب غايته وقوع العقاب فاين
وجوبه الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم
جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرته تعالى الثاني انه اذا علم
المذنب المرتكب للكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه
وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات الجواب
منع قبحه اي تضمنه عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد

فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمال مرجوح لا ينافي ذلك يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من
المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل
عن استمراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشي من عدم وجوب العقاب
فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا ظن
بذلك فلا تقرير ولا اغراء البحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد
في النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم في اثبات ما ادعوه دليل عقلي وهو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق
العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا تسقط ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب
منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما اي بين استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال واذا ثبت للفاسق استحقاق
العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب منع الاستحقاق فان المطيع لا
يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب على الله حق لاحد وقد اجبنا عن دليل
وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول
ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني
فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا و
منافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا بعد تسليم ما ذكرتم من كيفيات الثواب والعقاب نقول
انه قد يتساقطان فان كلامكم مبني على المحابطة وقد جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا ويدخل صاحب الكبيرة
الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وما يقال من انه يلزم التسوية
بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان يحصل التفاوت من وجه آخر او نقول يرجح جانب الثواب على جانب العقاب لان
السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة من الامثال ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة
بغير حساب واستعانوا بعد اقامة الدليل العقلي من النقل بوجهين الاول الآيات المشعرة بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام
لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل
لم يصدق هذه الآية والجواب لا نسلم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من
احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نسلم ان من ارتكب
كبيرة قد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك الا
كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل
وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد
الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام او لا احترازا
عن لزوم المجاز او الاشتراك والآيات المذكورة حملناها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث الطويل بقرينة الحال

فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم
يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب عن هذه الآية وحدها ان لفظ
الفجار لا يتناول الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي
كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التاويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله
يخرجهم برحمته عنها مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الاول
المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله وجزى الذين احسنوا
بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وساير ما يكون له من الحسنات
استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا يكون تلك الآيات عامة
متناولة له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحي الينا
ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله تعالى كلما القي فيها فوج الى قوله
فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المرجئة
ومذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الآية لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق

المقصد الثاني في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول
قالوا الثواب فضل من الله وعد به فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه واما عدم الوجوب
فلما مر مرارا وقالوا العقاب عدل من الله تعالى لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا
يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء المبحث الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار
ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا
وانكره اي تخليدهم في النار طايفة خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوى الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة
والمدة فلا بد من فنائها واذا فنيت قوى الحياة وما يتبعها من الحس والادراك لم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة
بعينها جارية في انقطاع نعيم الجنة الجواب منع تناهيها وقد مر فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني من تلك الوجوه
دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل الجواب هذا بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحياة
ونحن لا نقول به بل هي اي الحياة بخلق الله تعالى وقد يخلقها دايما ابدا ويخلق في الحي قوة لا تخرب بها بنيته بالنار مع
كونه حيا دايما كما خلقها في السمندر مع عدم التاذي بها وهو حيوان ماواه النار الثالث النار تجذب الرطوبة وتفنيها الرطوبة
بالتدريج قليلا قليلا فينتهي الحال بالآخرة الى عدمها لكونها متناهية وحينئذ تتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة
فلا يبقى الحياة ولا يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته و
قد لا يفنيها او يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الاجزاء بل يدوم الحياة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري
هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام
ولم تلح له دلايل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه ومن يصدق النبي وكيف
يعذب على ما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول

وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار
لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل الجهود وفيهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع
لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين
هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري المبحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبيرة
لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما
ان يكون ذلك اي رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب
وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها **المقصد** الرابع في الاحباط بنت المعتزلة
على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة
والخوارج ايضا بمعصية اي بكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة
خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب
الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة
وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع
ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة
مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب
الجبائي وابنه الى غاية الكثرة في الحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته
وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت
الطاعات احبطت الزلات بأسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات
احبطت الطاعات بأسرها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي
ان الطاري من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء
الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزايد فعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي تحبط من الطاعات
اي السابقة بقدر المعاصي الطارية من غير ان ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له من تلك الطاعات
زايد على قدر المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من
الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارية اولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر
بل العكس هنا اولى لما تقرر من ان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم
بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح
ويبقى الزايد فيكون الراجح قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو
الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اي للبهشمية كل واحد من الاستحقاقين
المتساويين لو ابطل الآخر فاما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن

عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا معا بل يعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكثر الآخر عليه
فيغلبه وانه باطل لانه لما كان قادرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قادرا عنها اذا صار
مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد العلتين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر فيبقى من احد الاستحقاقين
بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحد في المزاج ايضا تذنيب قد اتفق المعتزلة
اي الجبائيان واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات والزلات
والا تساقطا اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا
ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب
وانه محال وعند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما للآخر اما معا او على سبيل التعاقب وكلاهما لما عرفت
وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز
العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد من العلتين
مؤثر في استحقاق الآخر كما مر انما الاستحالة للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما
من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احديهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في
الموجب ونحن نافرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات
بمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على
تقدير تساوي الطاعات والمعاصي ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة تجزى بعشر امثالها
والسيئة لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب
والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا
النار بل يكون اي من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز
ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما ترى احدا يدوم له غم من جهة وفرح من جهة اخرى ويدوم
له الم ولذة كذلك لا يخلص له احدهما في حيوة الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب
والعقاب • المقصد • الثامن في انه تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه تعالى عفو
وان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن
الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جميع اصحابنا
الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب بعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء ومن يعذب البعض بعينه
وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول
ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب ولا يقولون به المعتزلة
اي بذلك الاستحقاق وهو غير موضع النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة
فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الثاني الآيات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة
قبل التوبة كقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة

ما لم يغفر

لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن
كلام الله تعالى وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله تعالى ان الله لذو مغفرة
للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة • المقصد • التاسع
في شفاعة محمد عليه السلام اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عم ولكن هي عندنا لاهل الكبائر
من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه حديث صحيح ولقوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين والمؤمنات لدلالة القرينة السابقة
وهي ذكر الذنب وسياتيك في بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن
شفاعة له في اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره
الجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الخطاب لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم
ولا عموم له في الازمان لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك
الوقت وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق
النفي فيكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعدما اورد شبهات المعتزلة في
ابطال ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة
في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في الاثبات لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق
كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في
التفسير الكبير • المقصد • العاشر في التوبة وفيه مباحث الاول في حقيقتها وهي في
اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد
وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم
لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى
توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل
وطيشه والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكر
اولا وذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه
بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث
محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من حيث هي
معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلبت منه القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود
القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل
المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك
الفعل وتركه في ذلك الوقت فحاصل هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلبت قدرته

وانقطع لحمه بل هو معتقد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد
ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب
او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك
فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لا تصح توبته لانه عاجز
عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما
لعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المص لم يمكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار للكل
او الاكثر فينافيه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم فتدبر البحث الثاني في احكامها
الاول الزاني المجبوب اي الذي زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة
فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة
له على الفعل فيه وقال به آخرون بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة والمآخذ في هذين القولين
واضح كما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام ان قلنا لا تقبل توبة المجبوب فمن تاب عن معصية لمرض مخيف فهل
يقبل منه ذلك لوجود التوبة ام لا تقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند البأس
وظهور ما لجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المص في توبة المريض المخيف مناف لما نقله الآمدي
من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امورا ثلاثة اولها رد المظالم
فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه
اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وهي عندنا غير واجبة
فيها اي في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب
والاسترضاء ان بلغ الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي اذا اتى
بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان
ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه
صلوتان فاتى باحديهما دون الاخرى واما ان لا يعاود اصلا الى ما تاب عنه فلان الشخص قد يندم
على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب من حال الى حال قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون
عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا
ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامته للندم في جميع الازمنة فلان الندم
اذا لم يصدر عنه ما ينافيه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت
حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها اي باستدامة
الندم من الحرج المنفي عن الدين قال الآمدي يلزم من ذلك اخلال الصلوات وباقي العبادات وان لا
يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع
قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة

ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الاسلام
ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة لهم في التوبة الموقتة
مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة كأن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان
الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا او لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه
يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر او في وقت آخر ظهر انه لم يندم
عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم وندم ايضا في جميع الاوقات
واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب الاخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات
فانه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا في
نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل
مراتب الحسن مختلفة في الافعال ومتفاوتة ايضا اقتضاء بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا
كذلك والاشاعرة وافقوا المعتزلة في صحة التوبتين الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على
اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتفضل به وليس
لاحد سواه ذلك السادس اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة يثاب
عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير
قطعي لجواز ان يكون رخصة وايذانا بقبولها ودفعا للقنوط كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا
ييأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا **المقصد** الحادي عشر احياء الموتى
في قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف
الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثرون بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا
ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين
منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له
لنا في اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه اي على العذاب
الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور
كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى
فهو هو اي بما ذكر من الآية ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر ان الكافر يعذب فيما
بين النفختين ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسألة لان كل من قال بعذاب القبر قال
بهما واما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب
على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه واما ما ذهب اليه

بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع في اجسام الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها
دفعة واحدة وهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على
سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما سواهما والمراد بالاماتتين والاحياءين
في هذه الآية الا الاماتة قبل قرار القبور ثم الاحياء في القبور ثم الاماتة فيه ايضا بعد مسئلة منكر ونكير ثم
الاحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض من اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحياءين انهم عرفوا
فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر
وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان
المراد بالاماتتين ما ذكروا وبالاحياءين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور
الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء
في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما من حمل الاماتة
الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحياءين على احياء
الدنيا والاحياء عند الحشر وقال لا يثبت بالآية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد
سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا
والاحاديث الصحيحة الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان
كل واحد منها من قبيل الآحاد ومنها انه عم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان
احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عم استنزهوا من البول فان
عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله عم في سعيد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها
اضلاعه ومنها انه كان عم يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها
على مسئلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عم
احتج المنكر بقوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين اجيب
ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم
كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة قبل دخول الجنة واما
قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم بالجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة
الاولى في الجنة على سبيل التعليق بالمحال لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم
فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة وان كان الصيغة صيغة الوحدة كما في ان الانسان
لفي خسر وليس فيها نفي تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا لانه فهذا الذي ذكروه من الآية
واجبنا عنه معارضة ما احتججنا به من الآيتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم
بها اذا لم تكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها ودفعها عن ظواهرها فلا يستقيم
لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه

ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور
وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذري اجزاؤه المتفتتة في الرياح
العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي
عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي عم جبرئيل عم وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وقال
بعضهم لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا
واما الصورة الاخرى فيجاب بها ما يجاب عن الثانية والثالثة اذ هما من واد واحد فان ذلك اي التمسك بها مبني
على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا كما تقدم فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان
خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تع كما سلف تقريره **المقصد**
الثاني عشر في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة
الاعضاء كلها حق بلا تاويل عند اكثر الامة والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال
لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط
الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقد ثبت
بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا
مع الاجماع على تسمية يوم القيمة يوم الحساب فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب وقوله فاما من اوتي
كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا
يعملون وتحققت به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض مع قوله يعني انطق
بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عم لاصحابه وقد قالوا اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط او
على الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث كانها مملوة بذلك الذي ادعينا كونها بحيث تواتر
القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه اشتباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على متن جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن
وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو
هذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اي المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور وصفه بانه
ادق من الشعر واحد من غرار السيف ان صح كما ورد به الحديث وانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه
وان امكن العبور لم يكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة وقد وجب ان يحمل
قوله تع فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين
بحيث لا يلحقهم نصب ولا تعب كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف
ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما
الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف والمعتمر
قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت

اصلا الا على اراء الوزن للصحف وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها
اذ لا توصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما تختصان بالجواهر وايضا فالوزن للعلم بمقاديرها وهي معلومة
لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا يتنزه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عم
كيف يوزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما
لا فائدة فيه قد تقرر مرارا • **المرصد** • الثالث في الاسماء الشرعية المستعملة في

اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ
المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام من ان الايمان هل يزيد وينقص او لا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر
واسطة او لا وفيه مقاصد المقصد الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال
تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله اي تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اي يصدق به ويعترف واما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من
الاحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا اتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ
ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم
تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن
صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة
وقال طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رح وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج
والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات بأسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية
الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اي بعضهم كابن مجاهد واصحاب الاثر
اي المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلاثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط
في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو
المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان اي فعله وهو الكلمتان او غيره اي
غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده
او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الآيات الدالة
على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه
اي مما دل على محلية القلب للايمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على
سبيل البيان لامتناع الايمان منهم ويؤيده دعاء النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من
قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضروريه
المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع
مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغيره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار
نظائره بل كان هو بذلك اولى الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب كقوله الذين آمنوا وعملوا

الصالحات فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا في الايمان لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله الثالث اي
الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ومنه
اي ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع
الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان
الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل
لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل لم لا تجعلونه التصديق باللسان يريد انكم اذا ابيتم النقل عن المعنى
اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة
لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير
التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او غير اللفظ
لدلالتها على معناها واياما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم
لا يعلمون الا اللساني ويؤيده اي يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا
بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق
اللساني ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة و
التابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله فيحكمون بايمانه
بمجرد الكلمتين فعلم انه الايمان بلا علم ولا عمل الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان
وتلفظه بالشهادتين ومعارضته بنحو قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحله بان يقال لا نزاع في ان التصديق
اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا فان الشارع
جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان
فانه مكشوف لا ستره به فنيط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبينه اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب
عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لهم يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه مانع من خرس وغيره
لخوف من مخالف ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما
يدل على ابطال مذهب الخصم القسم الاول اربعة الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام
هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي
امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها الآية يعني ان كلمة غير في قوله
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين
لانه كذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما

وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام
قلنا لفظ ذلك اشارة في تلك الآية اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد
مذكر فلا يصلح ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات مؤنث وسواء جعل اشارة الى الاخلاص
اولى من تقدير الذي ذكرتم والظاهر المطابق لنهاية المعقول ان يقال من تقدير الذي امرتم به والذي ذكرا دينه
اي في كونه اشارة الى الاخلاص تقرير اللغة على اصلها وفي كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه حذا
كما مضى واما المقدمة الثانية وهي ان الاسلام هو الايمان فهي ايضا ممنوع ويثبت بالدليل الاول لو كان الايمان
دينا غير الاسلام لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شيء مغاير له
غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية اذا اثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة
لا يخفى لان كون الايمان دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول
يكون دورا قبل اخذ المط في اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو في قوة المسئلة اعني كون الايمان
عمل الجوارح لكان اولى واما قصة الاستثناء فانها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان
الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من تلك
الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم
اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق بها اي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوة التي توجهتم الى بيت
المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم
ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذي هو مذهبكم الثالث قاطع الطريق ليس
بمؤمن فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان واما قلنا هو ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى فيهم ولهم
في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اي ولهم في الآخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب معنى القرآن
لا نظمه مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان مخزي
معا يدل ان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه قلنا عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ معه ولا
قاطع طريق منهم فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم
وح جاز ايضا ان يكون المؤمن مخزى في يوم القيمة بادخاله في النار وان كان ماله الخروج عنها الرابع
نحو قوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال
ليست من شان المؤمن كانها تنافي الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ
الايمان عن معناه اللغوي ثم انها اي الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنى مثلا في الايمان
معارضة بالاحاديث الدالة على انه اي مرتكب الزنى مثلا مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال النبي عم لابي ذر
لما بالغ في السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين الوجوه
الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلثة الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان الرجل مؤمنا حين لا يكون

مصدقا كالنايم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال او في الماضي
الا انه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشرع يعطي الكلي
حكم المحقق والآلي وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في الاعمال فان النايم والغافل ليسا في
الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بان الحكمي كالمحقق الثاني من صدق بما جاء به
ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اي ان سجوده
لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغيره ادخل
في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن
بالتصديق لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجري عليه حكم الكفر في الظاهر والثالث قوله تعالى وما
يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول
لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك
الذي ذكرتموه مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا
ثم نقول في حله ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد في الآية بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما
قيد به ظاهرا وهو الله تعالى والتصديق بالله لا ينافي الشرك اذ لعله بوجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي
هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق
مقيدا بامر مخصوص وهو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي
واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان ههنا التصديق وهو
مجامع للشرك فالايمان الذي لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك
حجة عليكم لان فعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان
وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب احتج الآخرون القائلون بان الايمان فعل الطاعات
باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا بقوله عم الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب الايمان
قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير
مؤمن بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف في المص لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو
المعرفة او التصديق مع الاقرار • **المقصد** • الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص
اثبته طايفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان
فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته
لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو اي احتماله ولو بابعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب
متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن
جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل

لزيادة والنقصان بوجهين اى بحسب الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق
من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال
النقيض قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال
للنقيض ثم ذلك الذى ذكرتم يقتضي ان يكون ايمان النبي عم وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول
اى ذلك الذى ذكرتم ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول ابرهيم عم ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على
قبول اليقين للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال
حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق
الايماني قابلا للزيادة والنقصان واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق
ان يقال التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال
يعني ان افراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به
كان تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة
فكذا الايمان والنصوص نحو قوله تع واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله لهما اى قبول الايمان
للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول

المقصد الثالث في الكفر وهو خلاف الايمان وهو عندنا عدم تصديق الرسول
في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل فشد الزنار ولبس الغيار بالاختيار لا يكون كفرا اذا كان مصدقا
له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اى بكونه
كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله
كما في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا
نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد
وهو اى الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله
قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظ ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية
لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي اقسام ثلثة اذ منها ما
يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات
والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكتكذيب الرسول والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان
قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اى الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر ما اتصف
من اعماله الصالحة ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اى عن المعاصي
المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنى وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث
القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج اى وقسم لا يخرج ككشف العورة
والسفه ويسمى بالصغائر ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان ونسمى اى نزيد ما

ذكرناه في هذا المقصد من قولي الخوارج والمعتزلة بما في المقصد الذي يتلوه ترتيب في تفصيل الكفار فنقول
الانسان اما معترف بنبوة محمد عم اولا والثاني اما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما
غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم للنبوة
عم اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد
وقد عرفت انه مخالف للاجماع من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوته عم اما مخطئ في اصل من المسائل الاصولية
وسنبين في المقصد التالي انه ليس بكافر اولا فيكون مخطئا في عقايده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده
عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلان النبي عم
حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة
وانه اى العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله وصفاته وافعاله فمن كان
مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكن له نصح الادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا في العلم و
الخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بهذه الامور بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا
حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم عم باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة
الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا **المقصد** الرابع في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة
اى من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب
عن شبههم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج
وجوه الاول قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل
الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا قد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق
لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس يحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء
مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا
التورية الآية وانتم غير متعبدين بالحكم بها فيختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن
نقول بموجبه الثاني من تلك الوجوه قوله تع وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر
وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيكون كافرا قلنا هو مردود ترك
الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم
الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك لقوله تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء
مخصوص بالكفار كما يدل عليه سياق الكلام اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا اى المعنى وهل نجازي ذلك الجزاء
الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكفار الثالث قوله تع بعد ايجاب الحج ومن كفر
اى لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد جعل تارك الحج كافرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك في كفره الرابع قوله تع
حكاية عن موسى وهرون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في
المكذب وهو الكافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص

للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب به تع بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله تع وربما يلزمهم التكذب

لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب الخامس قوله تع فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى

فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار للآيات العامة الموعدة

بدخولها قلنا لعل ذلك نار خاصة يعني ان التنكير في يصليها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوصف النوعية فيكون نارا

مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس قوله تع في حق من خفت موازينه الم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون

وحينئذ نقول الفاسق ممن خفت موازينه لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل

مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج فيمن خفت موازينه السابع قوله تع يوم تبيض

وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون

كافرا قلنا لا نم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه يوم القيمة فان الآية لا تقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار

الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب الكبيرة من اصحاب المشأمة وقال تع والذين كفروا

بآياتنا هم اصحاب المشأمة فدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهو كافر قلنا هو اي ما ذكرتم من معنى الآية

من باب ايهام العكس فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتموه وايضا

ينتقض استدلالكم بهذه الآية بالزاني والسارق المصدقين بما هو من ضروريات الدين فانهما من اصحاب المشأمة

مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تع ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون فانه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر والصحيح المطابق

للنحاة حصر الخبر في المبتدأ فيصدق ح ان كل فاسق كافر قلنا الحصر الذي ذكرتموه مع كونه مستفادا من الآية لا

الكافر يبدأ كذلك اي فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطارئ على الكافر فلا يحصر الفاسق مطلقا

فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل العاشر قوله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق

آيس من روح الله اي ثوابه قلنا كونه آيسا منه مم للرجاء الحاصل له بسبب ايمانه الحادي عشر قوله تع انك من تدخل النار

فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة

الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كافر للآية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو

الخزي ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل

فيلزم انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تع واما من اوتي كتابه بشماله

فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظ بل بشماله

اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم اعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى

بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرأه عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي

ذلك مع ان التخصيص ظاهر ان سلم الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس عاما

لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه

كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على نفسه او على غيره وكل ظالم كافر لقوله تع الا لعنة الله على الظالمين

الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث

اعترفوا

اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحوا ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين

وحله ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تع واما الذين فسقوا

فمأويهم النار وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه

يدل على ان كل فاسق كافر قلنا اليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب

بالقيمة وانه بط قطعا الخامس عشر قوله تع يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله تع وكنا نكذب بيوم الدين فيثبت

بذلك ان كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الآية

متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم الدين فهو بط قطعا السادس عشر قوله تع وسيق الذين كفروا

الى قوله وسيق الذين اتقوا اذ يعلم منه ان الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار والجواب عنه

قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عم من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله عم

من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الآحاد لا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث

المخالفين الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان فعداوته كفر قلنا لا نم

الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته

واسطة احتج من زعم انه اي مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول نقلي وهو قوله عم آية المنافق ثلث اذا وعد

اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا مؤول وترك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة

نفيسة ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلث اذا صارت

ملكة لشخص كانت علامة النفاق واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان

يحفظوا اخاهم وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة

على شيء قد لا يكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثاني عقلي وهو ان من اعتقد من العقلاء ان في

جحر الحية لم يدخل يده فيه فاذا رأى ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد وكذا الحال في من ارتكب الكبيرة

قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة وغير محققة اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا احتج

المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالاجماع لا تنتم

اي الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا

يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك وايضا فيلزم من كون

الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج اياها بالزنى من غير لعان وقضاء قاض لانه ان

صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنى وان كذب فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة وكانت البينونة واقعة

على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الثاني انه قاله واصل بن عطا

لعمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه الا ان الامة مجمعة على ان صاحب

الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فنترك المختلف ونأخذ المتفق عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا

ولا خلاف فيه ممن قبله من الامة بل قد اجمع قبله على انه اي المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق

للاجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه

المقصد الخامس

في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ
ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في اشياء ضلل بعضهم بعضا
وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي
انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب
المنتقى عن ابي حنيفة رح انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا
قبل ابي الحسين تحاموا فكفروا الاصحاب في امور سيأتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اشتطط عليها
وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا على ما هو
المختار عندنا وهو ان لا يكفر احد من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا
لفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا او لا لم يبحث النبي عم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة
ولا التابعون فعلم ان صحة الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام
اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شيء
منها في زمانه عم ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله عم عرف منهم ذلك اي كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك
كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا للعلم بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تع عالم قادر
فكذا الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤوا اليه ما كانوا كلهم عالمين
بانه تع عالم بالعلم او بالذات وانه مرئي في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد
كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها معلوم فساده بالضرورة واما العلم والقدرة فهما مما
يتوقف ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليها فكان الاعتراف والعلم بها اي بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو اجمالا
فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد عم ادلتها على ما يليق باصحاب
الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا
حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار
لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية ايضا واذا
عرفت هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها مجملة واضحة
فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها
مما ورد في الكتاب والسنة ما يخيله المبطل معارضا للحجة المحقة منها وكل واحد منها يدعي ان التأويل المطابق
لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الان ما كفر به
بعض اهل القبلة ونفصل عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول كفرت المعتزلة في امور الاول نفي الصفات
لان حقيقة الله تع ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكاملة التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها فمنكره اي
منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة كذلك

فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق السموات والارض والجهل به من بعض الوجوه
لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا
في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد
فانهم اختلفوا ايضا فيها الثاني من تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه
غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية او على مثله كالبلخي واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه
وجعلوا العبد غير قادر على فعله ثم هو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا له شريكا لا يقدر احدهما
على مقدور الآخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله في ان يرزقهم الايمان
ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه واما نفس الايمان
فليس من فعله بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا لقولهم
ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل لكفرهم وهو قولهم بتناهي مقدورات الله وعجزه عن دفع الشيطان
واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي
الذي صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر فلنا ذلك الخرق
ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن
وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد فلا يفيد علما والمراد بالمخلوق هو المختلق
اي المفترى يقال للافك واختلقه وتخلقه اي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث
الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم
ينكرونه حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا منع الاجماع وعلى تقدير
ثبوته منع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شيء اي ثابت متقرر في الازل وانه تصريح بمذهب
اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل ابي هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعني ان نفي الاحوال يلزمه
القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت
وجوداتها كذلك فذوات الممكنات موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول
بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام
غير الالتزام واللزوم غير القول به كما مر عن قريب السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكرها
كافر لانه قال بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول الى مماسة الشيء
وذلك محال في حقه تع فتعين ان في الآية مجازا فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا
المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون
العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد واذا جاز عدم
استناد فعلنا الينا جاز استناد الحوادث لا الى محدثها اي الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى
الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا فاذا لم يحتج هي في حدوثها الينا لم يمكن القياس به

فالقول به سد باب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع
منحصرا في القياس المذكور وقد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثاني
من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فيجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب
اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي عم وجاز ايضا الكذب
عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا
عنه بما مر من انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كساير العاديات الى آخر ما مر في بحث
كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفروا النصارى للقول بقدماء
ثلاثة فكيف الستة او السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشار اليه في مباحث الصفات الرابع قولهم
القرآن قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود ومقابل
ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى
على مذهبكم قد انقضت وما يتكلم به من حروف واصوات اذ ما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مفر لكم
ان تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله تعالى فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا
ايضا الثالث من ابحاث التكفير قد كفر المجسمة بوجوه الاول ان المجسمة جهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل
بالله من بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو
معتقد في الله انه الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يأوله
فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن
مريم وما ذلك الكفر الا لانهم جعلوا غير الله الها فيلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو
غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون
مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة
الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول حيث اثنى
عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه
وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم
داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من
الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك
الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منعقد
من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا
هؤلاء اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفرهم الثالث
قوله عم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اي بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة على ان انكار

الآحاد

الآحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال
له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري و
الفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقايد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقايد
الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى والى حلوله في بعض اشخاص الناس والى انكار نبوة محمد عم
او الى ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله
وسنزيد لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقا اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقايدهم
في ذيل هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق.

المرصد الرابع

في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقايد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال
المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها في الكلام تاسيا بمن قبلنا اذ قد
جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد
المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا وقال قوم من اصحابنا الامامة رياسة
عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما وقيد
الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقها فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف
بالنبوة فالاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه
على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب
اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الآمر بالمعروف ايضا اذا عرفت هذا فنقول قد
اختلفوا في ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله
نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو
الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على
الله تعالى الا ان الامامية اوجبوا عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية
اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من انه لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا يجب
نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن
دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات
مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما ثبت من انه لا وجوب
عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين
في الصدر الاول بعد وفات النبي عم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رض
في خطبته المشهورة حين وفاته عم الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل
الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة
بني ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله داخلا فيهم في التعيين لا يقدح في ذلك

الاتفاق ولم يزل الناس بعده على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام بيان لذلك أي لم يزل الناس على نصب إمام متبع
في كل عصر فإن قيل لا بد للإجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي
إليه قلنا استغني عن نقله بالإجماع فلا تتوفر الدواعي أو نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي
لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عم الثاني من الوجهين أن فيه أي في نصب الإمام دفع ضرر مظنون
وأنه أي دفع الضرر المظنون واجب على العباد إذا قدروا عليه إجماعا بيانه أي بيان أن في نصب الإمام دفع ذلك الضرر أنا
نعلم علما يقارب الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وإظهار
شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم إلا بإمام يكون
من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم فإنهم مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم
لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب وربما أدى إلى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة
إلى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل واحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي إلى
رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها بل نقول نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين وأعظم
مقاصد الدين فحكمه الإيجاب السمعي فإن قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه إضرار أيضا وأنه منفي بقوله عم لا ضرر
ولا إضرار في الإسلام وبيانه أي بيان أن فيه إضرارا من ثلاثة أوجه الأول توليه الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما
يهتدي إليه وفيما لا يهتدي إضرار به لا محالة الثاني أنه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الأعصار
فيفضي إلى الاختلاف والفتنة وهو إضرار بالناس الثالث أنه لا تجب عصمته كما سيأتي تقريره فيتصور منه الكفر والفسوق
فإن لم يعزل أضر بالأمة بكفره وفسقه وإن عزل أدى إلى الفتنة إذ يحتاج في عزله إلى محاربته قلنا الإضرار اللازم من تركه
أي ترك نصبه أكثر بكثير من الإضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب احتج المانع من وجوب نصبه
بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الأول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على أشغالهم الدينية بما جبلت
عليه طباعهم وأذهانهم فلا حاجة بهم إلى نصب من يحكم عليهم فيما يشتغلون به ويدل عليه أي على ما ذكرناه من عدم الحاجة إليه
انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الثاني الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه ولا يخفى تعذر
وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا
الثالث للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فإن أقاموا أي الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره
وإن لم يقيموه أي وإن لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الشنيعين فيكون
ممتنعا والجواب عن الأول أنه وإن كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت
الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض و
لا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض وقد اختل أمرهم في دنياهم ودينهم وليس تفوقهم أي تطلبهم للعمل بموجب دينهم غالبا
فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن وقيل أيضا السيف
والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثاني لا نم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه فقط بل ويكون
أيضا بوصول أحكامه وسياساته إليه ونصبه من يرجعون إليه وعن الثالث أن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الإمامة ليس تركا

للواجب إذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير إنما الواجب إذا وجد الجامع بشرائطها ولا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون
لنصب الإمام على الأنام عقلا إن أصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذا تلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك
لأن الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب إجراؤها في ذلك الحكم قطعا مثل أن يعرف الإنسان أن كل
مسموم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا الطعام مسموم فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا إن علم أن الحائط
الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن بأن هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن لا يقف تحته
والجواب منع حكم العقل بالوجوب وأخواته بل هي لا تستفاد إلا من الشرع احتج الموجب لنصب الإمام على الله بأنه لطف
لكون العبد معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية واللطف واجب عليه تع والجواب بعد منع وجوب اللطف أن
اللطف الذي ذكرتموه إنما يحصل بإمام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس إلى الطاعات ويزجرهم
عن المعاصي بإقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وأنتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان
الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الإمام المعصوم المختفي ليس بلطف إذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس إلى
الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه وإلا لزم كونه في زماننا هذا تاركا للواجب وحجة
مقال حجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقا أن نصبه يثير الفتنة لأن الأهواء مختلفة فيدعي كل قوم إماما يخص
صلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة لذلك نعم إن اختار الأمة نصب أمير أو رئيس تتعلق
أمورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يجب عليهم بتركه حرج في الشرع وأنت خبير بأن هذه الحجة
على عدم جواز نصب الإمام أدل على عدم وجوبه والجواب أنه لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وإن وقع يجب عندنا
تقديم الأعلم فإن تساويا فالأورع فإن تساويا فالأسن وبذلك يندفع الفتنة والتخالف أما الفارقون أي
المفصلون منهم فقالوا تارة هو أي نصب الإمام حال الفتنة يزيدها إذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب
أما في حال العدل والأمن فيجب نصبه إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام وقالوا تارة هو حال الأمن والإنصاف
بين الناس لا حاجة إليه وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم أن عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب أولا
يدل على أن القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الأبكار والنهاية

المقصد

الثاني في شروط الإمامة الجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور
الدين متمكنا من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصا و
استنباطا لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون
هذا الشرط ذو رأي بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بأمور الملك شجاع قوي القلب ليقوى
على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الإسلام بالثبات في المعارك كما روي أنه عم وقف بعد انهزام المسلمين
قائلا أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب وليهوله أيضا إقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الإمام
هذه الصفات الثلاث لأنها لا توجد الآن مجتمعة وإذا لم يوجد كذلك فإما أن يجب نصب فاقدها فيكون أمرا
عبثا لتحقق الإمامة بدونها أو يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق أو لا يجب لا هذا ولا ذاك وهو
يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا تكون هذه الأوصاف معتبرة فيها نعم يجب أن يكون

عدلا في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية
والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل و دين حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظايف الامام
ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد و يستنكفون عن طاعتهم فهذه الصفات التي هي الثماني والخمس شروط
معتبرة في الامامة بالاجماع و فيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما
يتمسك به فيه مردود بالاختيار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي يندفع بنصبه
ههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاولى ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائية و منعه الخوارج و بعض
المعتزلة لنا قوله عم الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رض استدل به يوم
السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه و اجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط
القرشية احتجوا اي المانعون من اشتراطها بقوله عم السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا
يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على سرية او غيرها كناحية و يجب حمله على هذا دفعا
للتعارض بينه و بين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض و يدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية
من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة ان يكون عالما بجميع مسايل الدين اصولها و فروعها بالفعل لا
بالقوة و قد شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه ۞ دعوى الامامة والعصمة و به قال الغلاة و بطل
هذه الثلاثة و اشتراطها في الامامة ما يدل عن قرب على خلافة ابي بكر رض و كونه اماما حقا و لا يجب له شي مما ذكر
من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والاخيران لا يجبان له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية
والاسماعيلية و يبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان
الحاجة الى الامام اما للتعليم اي لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهبت اليه الملاحدة و لو جاز جهله و عدم عصمته لما
صلح لذلك لم يفد تعليمه اليقين اذ تجويز خطائه فيما علم واما لجواز الخطا على غيره في الاحكام كما ذهبت اليه الامامية
فلو جاز الخطا عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام اخر و يتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما
بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم حين طلب الامامة
لذريته و غير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة
للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح

المقصد

الثالث فيما يثبت به الامامة فان الشخص بمجرد
صلوحه للامامة و جمعه شرايطها لا يصير اماما بل لابد ۞ ذلك من امر اخر وانها يثبت بالنص من الرسول و من الامام
السابق بالاجماع و يثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية
خلافا للشيعة اي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لا ثبوت امامة ابي بكر رض بالبيعة كما سيأتي احتجوا على عدم
انعقادها بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة الله والرسول فلا يثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبت
بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله و رسوله قلنا ذلك اي اختيار اهل البيعة للامام دليل نيابة الله و رسوله باعتبار
علامة لحكمهما بها اي بتلك النيابة كعلامات ساير الاحكام و تلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة
حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة ۞
غيرهم فلا يعتبر فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم يعني انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين و من كان كذلك
كيف يملك عليهم شخصا اخر يتصرف فيهم قلنا لما كان فعلهم و بيعتهم امارة منصوبة من جهة الله و رسوله دالة
على حكمهما بامامة من بويع سقط هذا الكلام اذ يصير بيعتهم حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها و ايضا فينتقض ما
ذكرتم بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي يجب اتباعه و ان كانا لا تصرف
لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه يريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه و مع ذلك يجعل القاضي متصرفا
فيه بالحكم عليه و كذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه و مع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك الثالث ان القضاء و كذا
الحسبة امر جزئي و لا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد بها الامامة الخطب العاصر بجميع المسلمين كافة قلنا لا نم عدم انعقاد
القضاء او الحسبة بالبيعة للخلاف فيه و ان سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في
هذا المهم و اما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به و درءا للمفاسد المتوقعة
الى دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة تؤدي الى الفتنة اذ ربما يبايع اقوام على امام في بلد واحد
او بلاد متعددة و يدعي كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره اولى من غيره فيؤدي ذلك الى الفتنة و يعود نقضه
و جوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه و اذا تعارضا وجب دفع اعظمهما
الخامس و هو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسايل الدين على التفصيل بحيث ان يكون كلها حاضرة
عنده بلا احتياج الى نظر و استدلال و عدم الكفر شرط لصحة الامامة و لا يعلمها اهل البيعة فلا تثبت الامامة
ببيعتهم و قد مر جوابهما اي جواب الرابع كما قررناه و جواب الخامس و هو ان البيعة امارة دالة على حكم الله
و رسوله بامامة صاحب البيعة و اذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا
يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد
والاثنان من اهل الحل والعقد كاف ۞ ثبوت الامامة و وجوب اتباع الامام على اهل الاسلام و ذلك لعلمنا
ان الصحابة مع صلابتهم في الدين و شدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك
المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر و عقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان و لم يشترطوا في عقدها
اجماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام و مجتهدي جميع اقطارها
هذا كما مضى و لم ينكر عليه احد و عليه اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار
بعدهم الى وقتنا هذا و قال بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام
في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط البينة العادلة له لتوجهت المخاصمة بالعقد
سرا و اذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح و هذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة و عدمه من
المسايل الاجتهادية فيجتهد فيها و يعمل بما يؤدي الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد فتفحص عن
المتقدم فامضى و لو اصر الاخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان
و لم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستيناف العقد لمن وقع عليه الاختيار و لا يجوز العقد لامامين في صقع
اي جانب متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام اما في متسعها اي اما العقد به

لا يامن في صقع من الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد ولو توقع الخلاف وللامة خلع الامام وعزله
بسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته
لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين تذنيب قالت الجارودية من
الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين
شجاعا فهو امام يجب طاعته فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد
من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا
مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهي ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويأمر
بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه
واما الطريقان الآخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية الى
ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك
سوى الجبائي **المقصد** الرابع في الامام الحق بعد رسول الله عم وهو عندنا ابو بكر رض
وعند الشيعة علي لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما سيأتي
واما الاجماع فلم يوجد لغير ابي بكر رض اتفاقا من الامة اكثر الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلاثة ابي بكر
وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقضي
بالمنازعة في مثل ذلك الامر ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام
العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لا نم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر
لانا نقول علي في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين
مع كونهما سبطي رسول الله ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك
حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى انه
سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله
لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر
بما روي من قوله عم الائمة من قريش ولو كان على امامة علي نص جلي كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولامكنهم
المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم اي عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة
فانى يتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في اثبات امامة علي يدور على امور احدها ان الامام يجب ان
يكون معصوما وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا ولما سنذكره وكذا العباس فتعينت امامة علي والجواب منع
وجوب العصمة وقد تقدم وثانيها البيعة لا يصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر انما تستند اليها اتفاقا
الجواب منع ذلك مر ان البيعة طريق صحيح لاثبات الامامة وثالثها علي افضل الخلائق بعد رسول الله ولا يجوز
امامة المفضول مع وجود الفاضل وسيأتي ذلك تقريرا وجوابا ورابعها نفي اهلية الامامة عن ابي بكر لوجوه
الاول انه كان ظالما وقال تع لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقال

والكافرون هم الظالمون لحصر الظلم الكامل في الكافر وايضا منع ابو بكر فاطمة ارثها لفدك وهي قرية
بخيبر كانت للنبي عم ومات عنها وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال تع وان كانت واحدة
فلها النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في موضع
الامتنان والتعظيم فوجب ان ينفى عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله عم
فاطمة بضعة مني وانه عم معصوم فكذا بضعته فيكون فاطمة صادقة في دعواها الارث لان الكذب
عمدا رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان ابو بكر مستجمعا لها يدل عليه
كتب السير والتواريخ ولا نم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم
من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قولهم
خالف الآية في منع الارث قلنا لمعارضتها بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وان قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا حجية
خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضي الله عنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده
في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمل عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال
فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث قولهم فاطمة معصومة قلنا لا نم
لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبي عم انه قال
حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام
كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفر وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عم بضعة
مني مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي قد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض
للجملة في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه
عم نحلها اي اعطاها فدكا نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهي
امرأة اعتقها رسول الله عم وكانت حاضنة اولاده وزوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر
شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه واجداده
عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت واما علي وام كلثوم فلقصوره عن نصاب
البينة وهو رجلان او رجل وامرأتان ولعله اي ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء
وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة الثاني من الوجوه الدالة على نفي اهليته
للامامة انه لم يوله النبي عم شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة في حال
حيوته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال لا يبلغ
عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فانى يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة التي هي اكمل الاعمال
قلنا لا نم انه لم يوله شيئا بل امره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره
بالصلوة بالناس في مرضه الذي توفي فيه وانما اتبعه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة

العرب في اخذ العهود ونبذها ان يتولاه الرجل بنفسه او واحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه عن امره
الجمع قولهم عزله عن الصلوة كذب في ما نقلوه فيه مختلق والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روى
عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي عم خلف احد من امته الا خلف ابي بكر رض وصلى خلف عبد الرحمن
بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عم عن الخروج
امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم
يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس
بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف
النبي عم ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نفتتن من الفرح
فنكص ابو بكر على عقبه وظن ان النبي عم خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفي
في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري باسناده الى عروة
عن ابيه عن عايشة انه عم امر ابا بكر ان يصلي الناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله عم
من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي
بتكبيره فهذا انما كان في وقت آخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع
الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار
السارق وهو خلاف الشرع وقال للجدة سالتيني عن ميراثك لا اجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعي
حتى اسئل الناس فاخبر ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام
ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عتيدة اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى
نظر وتامل وانه اي ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق
فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع
اليسار فلعله من غلط الجلاد او رآه في المرة الثالثة من السرقة وهو راي الاكثر من العلماء ووقوفه
في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه
النافية لصلوحه للامامة عمر مع انه خميمه وناصره ولاه العهد اي عهد الامامة من قبله قد ذم حيث شفع اليه
عبد الرحمن بن ابي بكر في الحطيئة الشاعر فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه اي على ابي بكر عدم
قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امراته لجمالها ولذلك تزوج بزوجته
من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار و
قال عمر مخاطبا لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به وقال عمر في ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة
وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فلئن نسبه الذم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال
عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد كانت امامته بعهد
ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد اي عدم قتله من انكار

المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما
بلغه وفات رسول الله وخاطب خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد بقصده انه ليس صاحبا له فتيقن ردته واما تزوجه امراته
فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان
الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه احد على اني اقدمت عليه
فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على ابطال صلاحيته للامامة لا تعارض
الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وجامعها اي جامع الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة
علي ادعاء النص على امامة علي اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فقالوا انا نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي وان لم يبلغنا بعينه
لوجهين الاول ان عادة الرسول تقتضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم في حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة
عند نهوضه للغزوات ولا يخلي بلدة من البلدة ولا يترك اهل البلد فوضى اي متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان
يخلي الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم وايضا
شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا ستر بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم في امر حتى كقضاء الحاجة
ودقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا ومن البين انه لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين
ان يكون في حق علي الجواب انه لما علم النبي عم ان الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة
اليه كما انه عم لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع
ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة اذ هو مما يتوفر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد
نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عم الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه
وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك
الامامة وشانهم في الصلابة في الدين مما يشهد له بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد
والآباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر الامامة
ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زعم زاعم انه اي عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباهتا
منكرا للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالي بشانه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول
قوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الا
في كذا ومنها اي ومن الامور التي يعمها الآية الامامة والخلافة وعلي من اولي الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم
وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة
الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثنى
كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والا كانت باقية على الحل الثاني قوله انما وليكم الله ورسوله والذين
آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف وهو الاولى والاحق بالتصرف كولي
الصبي والمراة واما المحب والناصر تقليلا للاشتراك في لفظ الولي وايضا لم يعهد له في اللغة معنى ثالث والناصر غير مراد
في هذه الآية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم

بحب بعض وناصره فلا يصح حصره بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية فهو المتصرف والمتصرف في
الآية هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة
راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية وللاجماع على ان غيره كابي بكر مثلا غير مراد فتعين انه المراد فتكون الآية
نصا في امامته والجواب ان المراد هو الناصر والا دل نظم الآية على امامته وكونه اولى بالتصرف حال حيوة الرسول لا شبهة
في بطلانه ولان ما ذكر رفيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا يأبى في شمول الغير ايضا ممن يجوز اشتراكه معه
في تلك الصفة ولان ذلك اي حمل الولي في الآية على الاولى والاحق في التصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله تع يا ايها
الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين
بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي
ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام واما السنة فمن وجوه الاول
خبر الغدير وهو انه عم جمع القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال
فصعد عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث
ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاول غير مراد
ههنا قطعا فان الحمل على المعتق والمعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي عم لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على السادس
ممتنع فان كل واحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه و
لانها اي المعاني المذكورة تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي
الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث كالبخاري
ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابن ابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا
لم يكن يوم الغدير مع النبي عم فانه كان باليمن ورد هذا بان غيبته لا ينافي صحة الحديث لان ان روى هكذا اخذ بيد علي او
استحضره وقال وان سلم ان هذا الحديث صحيح فرواته اي اكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي الست اولى بكم من انفسكم
فلا يمكن ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله وال من والاه
الى آخره ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله تع ومأويكم النار هي مولاكم اي مقركم واليه مآلكم وعاقبتكم
ولهذا قال تع وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا
زاد له والاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون مولى من كذا وان
يقال اولى الرجلين والرجال دون مولى الرجلين والرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد
الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور كما قال تع ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد
الاولوية في الاتباع والاختصاص والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولياء باستادنا ويقول الاتباع
نحن اولياء بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف في امرهما ولصحة الاستفسار اذ يجوز ان يقال في اي
شيء هو اولى في نصرته او محبته او التصرف فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط

امواله

امواله واما في تدبيره والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته الثاني من وجوه السنة قوله عم لعلي حين خرج الى
غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع
المنازل الثابتة لهرون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عم اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل
لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هرون
بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوته بدليل قوله تع اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام مقام
المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله
موجبا لنقيصة والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى كان له بحكم المنزلة
في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان
من جملة منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد
وفات موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة
على الامة بعد النبي عم عملا بالدليل بأقصى ما يمكن الجواب منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه
صحيح وان كان من قبيل الآحاد او نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه
في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة
تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته
فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المراد استخلافه مدة غيبته ولا يكون عدم
دوامه بعد وفات موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات
دون بعضها ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا يعني وان سلمنا تناول اللفظ
لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين
وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تع وذلك اشرف
واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر متروك وان فرض ان الحديث يعم المنازل
كلها كان عاما مخصوصا لان من منازل هرون كونه اخا نسبيا ونبيا والعام المخصوص ليس بحجة في الباقي او
حجة ضعيفة ولو ترك قوله نبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفاذ امر هرون
بعد وفات موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى عم كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد نفي النبوة ههنا لاستحالة
كون علي نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة قوله عم
سلموا على علي بامرة المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم الدال على عدم النص الجلي
وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المرسلين وامام المتقين
وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه النصوص التي تمسكوا بها
في امامة علي معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضه من وجوه الاول قوله تع وعد الله الذين آمنوا
منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم

الخطاب للصحابة واقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد جماعة منهم خلافة يمكن بها الدين ولم يوجد على نعت
الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي
بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمدا لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله
قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبي عم من هذه الآية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى القتال
وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حيوته عم ولا عليا لانه لم يتفق له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام
بل لطلب الامامة ولا من بعده من الولاة والحكام لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فهو اي ذلك الداعي الذي تجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد احد الخلفاء الثلاثة
ويلزم حقية خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الكذاب الثالث
لو كان امامة ابي بكر باطلة لما كان ابو بكر معظما ممدوحا عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله وسنزيده حجاجا
وبيانا في مسئلة الافضلية الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون
فيكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة حق علي ولم تفوض الامامة اليه كما يزعمون لكانوا اشرار الامم لكنهم خير امة
يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس قوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي
بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هو خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب منه اليقين قلنا ليس
اقل من خبر الطير الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتي ولا من خبر المنزلة الذي قرروهم يدعون فيما يوافقهم
التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم
يصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القائمين بالامر في مدة ثلثين سنة بعده موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين
واعلاء كلمة الله وان القائمين به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة
الخلفاء الاربعة الثامن انه عم استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما عزله كما تقرر فيبقى
بعده اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قدمك رسول الله عليه السلام في امر ديننا
افلا نقدمك في امر دنيانا تذنيب امامة الائمة الثلاثة تعلم ما ثبت بها ببعض الوجوه المذكورة
يريد ان ما ذكرنا انما كان لاثبات امامة ابي بكر وامامة الائمة الثلاثة الباقية كانت تعلم ايضا ببعضها
منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عم الخلافة بعدي
الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي الى آخره وطريقه المعقول عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك
دعا في مرضه عثمان بن عفان وامره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده من الدنيا واول عهده
من العقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة
فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي حق عثمان
وعلي البيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف
وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى
بينهم لانه رآهم افضل من عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم قد مات رسول الله عم وهو عنهم راض

ولم ترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأي غيره في التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا
مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد
الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلوة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على
عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي **المقصد** الخامس
افضل بعد رسول الله وهو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متأخري المعتزلة علي لنا
وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين واعتمد عليه العلماء
انها نزلت في ابي بكر فهو اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو
اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة وايضا فقوله وما لاحد عنده من نعمة
تجزى يصرفه عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان النبي عم ربى عليا وهي نعمة تجزى واذا لم يحمل عليه
تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني قوله عم اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر عم الامر بالاقتداء فيدخل فيه الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوي
بالاقتداء سيما عندهم اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سيأتي الثالث قوله عم لابي الدرداء
والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عم
لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر
ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات وقوله يأبى الله ورسوله الا ابا
بكر وفي معناه قوله ويأبى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه
فقال النبي عم لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة
ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عم صوته قال ذلك ثلث مرات
السابع قوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر الثامن قوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا
بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله
وقد ذكر عنده ابو بكر واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله
وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم
الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصي اي اما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك ما اوصى رسول الله حتى اوصي
ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم الله بعد نبيهم على خيرهم للشيعة ومن وافقهم
فيه اي بيان افضلية علي مسلكان الاول ما يدل عليه اي على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية
المباهلة وهي قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج ان قوله
وانفسنا لم يرد به نفس النبي عم لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به نفس علي دلت عليه الاخبار
الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عم دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد عم
حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة فيما في الباقي فيساوي

النبي ع في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة وفيه منع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جميع
قراباته وحدة النازلون عرفا منزلة النفس ع داخلون فيه يدل عليه صيغة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله ع
حين اهدى اليه طير مشوى اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فاتى علي واكل معه الطاير والمحبة
من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شي لصحة
التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا يرى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شي او في بعض الاشياء
وح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شي دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث قوله ع في ذي الثدية
يقتله خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة وقد قتله علي اجيب بانه ما باشر قتله فيكون مما ثره من اصحابه
خير امته ومن ساير الخلق وهو باطل اجماعا وايضا مخصوص بالنبي ع اي هو خارج من الخلق المذكور في خير امته
والا كان على خير امته ويضعف في عمومه للباقي وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه
كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلثة الرابع قوله ع اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي
علي بن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه يدل على انه خير من تركه
قاضيا لدينه ومنجزا لوعده وذلك لان قوله يقضي مفعول ثان لاتركه او حال من مفعوله وح فلا ينافي ولو الكل الخامس قوله ع
لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه كونه خير امته من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار
القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله ع خير من اتركه بعدي علي واجيب عامر من انه لا يلزم كونه خيرا من
كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد السابع قوله ع انا سيد العالمين وعلي سيد العرب قالت
عايشة كنت عند النبي ع اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست سيد العرب فقال
الحديث اجيب بان السيادة هو الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شي
بل في بعض الاشياء الثامن قوله ع لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية
واختار منهم بعلك واجيب بان لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لبعلية فاطمة التاسع قوله ع لما آخى بين الصحابة
اتخذ عليا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قيل لا دلالة لاتخاذه اخا على الافضلية اذ لعل ذلك لزيادة شفقته
عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة العاشر قوله ع بعد ما بعث ابو بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين
الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روى انه ع بعث ابا
بكر اولا فرجع منهزما ثم بعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي ع لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال
لاعطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال ع اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع
اليه الراية وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه قيل نفي هذا المجموع
لا يجب ان يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم ح الافضلية مطلقا بل في كونه
كرارا غير فرار الحادي عشر قوله تع وان تظاهرا عليه فان الله هو موليه وجبريل وصالح المومنين والمراد بصالح المومنين
علي كما نقله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي ع يدل على انه افضل منهم
لان نصرته من افضل العبادات وايضا بدا الله بنفسه ثم جبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره فضلا دليلكم على ان

المراد به علي معارض بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد
ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله ع من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد ساواه النبي ع بالانبياء المذكورين
وهم افضل من ساير الصحابة اجماعا فكذا من يساويهم واجيب بانه تشبيه لعلي بكل من تلك الانبياء في فضيلة واحدة
ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا لكان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته
في كل منهم في فضيلة واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف الثابت على ان الانبياء
افضل من الاولياء **المسلك** الثاني ما يدل عليه اي على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة
المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي
اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد ع اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في
صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه في كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه
في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله ع اقضاكم
علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم فيها جميعا فلا يعارضه نحو افرضكم زيد واقرأكم ابي فانهما يدلان
على التفضيل في علم الفرايض وعلم القراءة فقط ولقوله تع وتعيها اذن واعية اي حافظة واكثر المفسرين على انه
علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به ولانه اي عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبه على
قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان
اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها
فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحد من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لي الوسادة
ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه
اعتراض ابي هاشم بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرنا قوله والله ما من آية نزلت في بر او بحر
او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شي نزلت ولو يؤيده ان
اول كلامه يشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما يشهد به الفطرة السليمة ولان عليا ذكر في
خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام ساير الصحابة فدل على انه
اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية
الباطن فان خرقة المشايخ ينتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة
القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا وامر ابا الاسود الدئلي بتدوينه كما هو المشهور وكذا
علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوح والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور
الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في الماكل والملابس ولم يلتفت الى
الملاذ حتى قال للدنيا طلقتك ثلثا الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه

واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شأنه ما نزل على ما مر وتصدق ايضا في ليالي
صيامه المنذورة بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواترت مكافحته
للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر
وقايعه في خيبر وغيره الخامس حسن خلقه فقد اشتهر ذلك منه حتى نسب الى الدعابة وقد قال عم حسن الخلق من الايمان
السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر رض وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية السابع نسبه
وقربه من الرسول عم نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عم النبي عم لكن كان اخا عبد الله من الاب
وابو طالب اخاه من الاب والام الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين
وهما سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام على العالمين حتى كان ابو يزيد
مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق رض وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا هذا مما لا شبهة
في صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى الرضا وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك
جعفرا بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه
الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما
الافضلية فلا كيف ومرجعها الى مرجح الافضلية التي نحن بصددها الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود
الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وتأثيرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في
كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله والزبير وسعد بن
ابي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في مبارزة الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي
وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال
على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست من المسائل مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن
الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد
تعارضها لا يفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما آحاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا
وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله كما عرفت
فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية
بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان
الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب
علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص
احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم
مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان
مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى
الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها

او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا **المقصد** السادس في امامة
المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان من الزم الناس في حضور درس بعض آحاد
الفقهاء والعمل بفتواه عند نبيها قاضيا بنور قضية العقل وجوزه الاكثرون وقالوا لعل المفضول يساوي او يزيد
فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور يستقبح واما في غيره كما في ما نحن بصدده فلا اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل
اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو
بالزعامة والرياسة اعلم وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل
ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا
وجب **المقصد** السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله
عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى
يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم
تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث
كثيرة منها قوله خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي
فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي
فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله و
من آذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح ثم ان من تأمل سيرتهم
ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شأنهم
وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك الى تيقنه بحالهم عن الطعن فيهم ورأى ذلك
مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التفصي عنها فارجع اليها
ان اردت الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة انكروا وقوعها
ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة جمل والصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام
فيها بتخطئة او تصويب وهم طايفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا بأس اذ قال الشافعي
وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم اوقعت ام لا
فباطل لوقوعها قطعا وانت خبير بان الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها واتفق العمروية اصحاب
عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهدا جميعا بباقة بقل
لم نقبلها اما العمروية فلانهم يرون فسق الجميع من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين
لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور من الامة هو ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربو علي لانهما امامان
فيحرم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق
ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا **خاتمة** للمرصد الرابع في الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر واجب قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به البعض سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك فاذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وعندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الآمدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تع ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر و السنة كقوله عم لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه ولوجوبه بعد علمه بان ما يؤمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي عنه شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا لا يجب اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل يستحب اظهارا لشعار الاسلام فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عم من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستترها بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين

تذييل للكتاب

في ذكر الفرق التي اشار اليها رسول الله عم بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي عم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي عم في مرض موته ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي عم قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي عم قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع بقوله عم جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم عم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه لا يموت وتلا قوله تع وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روي عنه ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي عم كما مر وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال عم الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي عم لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل والصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفرعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع ودية الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية

الفرقة

الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود ساير اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه فيكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وهم قالوا ان من يقول بان القدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فنقول كيف يصح نسبة مثبته اليه ويصح نسبة النافي ايضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتزم ولا يعم

حل القدرية على المثبت لانه يرده قوله عم القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين
لا في قولهم بان الله خلق شيأ ثم انكره والسالفون لهم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله
وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه ويرده ايضا قوله عم في حق القدرية هم خصماء الله في القدر ولا خصومة للقائل
بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لم يرد الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد
وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب عليه ثواب المطيع فهو
لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات
قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة و
بنفي الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئي في الآخرة
بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب
الكبيرة ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم

الواصلية

اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطا قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعدما طالعوا كتب
الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان
للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرهم وامتناع
اضافة الشر الى الله تعالى وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه و
جوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة
الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه

العمروية

مثلهم اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قضيتي عثمان وعلي و
هم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطا في القواعد المذكورة
وزاد عليه بتعميم التفسيق

الهذيلية

اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر
طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله تعالى وهذا قريب من مذهب جهم
حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة
لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وان اهل الخلدين تنقطع حركاتهم ويصيرون الى خمود دائم وسكون يجتمع
في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث
العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهي الى آخر بل تصير
الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك تسمي المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة وقيل انه قدري
الاول جهمي الآخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته حي بحيوة هي ذاته واخذ هذا القول من الفلاسفة
الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا
هو مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل وهو
قوله كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا ارادة

تعالى غير المراد لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن كما مر
وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله
وهم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس و
ثلثين ومائتين ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام

النظامية

اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية
طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل لعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان
يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب وعقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا تكون
الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تعالى مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه
مريدا لفعل العبد انه آمر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن آلتها وقد اخذ النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين
منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض
كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام
اعراض وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذوا هذه
المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة
الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن
ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم مقدما على خلق اولاده الا انه تعالى اكمن بعض المخلوقات في بعض و
التقدم والتأخر في الكمون والبروز اي الظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز
وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام
بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس
ليس شيء منهما حجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص من النبي عم
على علي لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا
او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق

الاسوارية

اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما
ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين
على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد والعلم

الاسكافية

اصحاب ابي جعفر الاسكافي قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين
فانه يقدر عليه

الجعفرية

اصحاب الجعفرين ابن مبشر وابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم متابعة لابن المبشر
ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطأ لان المعتبر في الحد هو النص وسارق
الحبة فاسق منخلع عن الايمان

البشرية

هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث
القول بالتوليد قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية يجوز
ان يحصل متولدا في الجسم من فعل الغير اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات
وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان

الطفل عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا **المزدارية**
هو ابو موسى عيسى بن المزدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيادة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمي راهب المعتزلة قال
انه تعالى قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وجوز ان يقع فعل من الفاعلين
تولدا لا مباشرة قال والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن
وكفر القائل بقدمه وقال ومن لابس السلطان كافر لا يوارث اي لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال
وبالرؤية كافر ايضا **الهشامية** هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان يبالغ في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة
قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله تعالى مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في
قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل ولا يقال الف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف
بينهم وقالوا الاعراض لا تدل على الله ولا على رسوله اي هي لا تدل على كونه خالقا لها ولا يصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة
انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على
وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن
في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد
اذ لا فائدة في وجودهما الآن ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوة في آخرها وقد افتتحها اولا بشرطها
فاول صلوته معصية منهي عنه مع كونه مخالفا للاجماع **الصالحية** اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا
قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا
وان لا يكون الباري تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها **الحابطية** هو احمد بن حابط نسبت الطائفة
الى ابيه وهو من اصحاب النظام وقالوا للعالم الهان قديم هو الله ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد
بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عم ان الله خلق آدم على صورته وبقوله
يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون **الحدثية**
وهو فضل الحدثي ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله ابدع الحيوانات
عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمه فاطاعه بعض فاقرهم
في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في البعض دون
البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصور الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم
بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والامه
اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول
بالتناسخ **المعمرية** هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق شيئا غير الاجسام واما الاعراض فتخترعها الاجسام
اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناؤها
عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني والله
ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او تولدا

بناء

بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان **الثمامية** وهو ثمامة بن اشرس النميري كان جامعا
بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه
اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح
عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في
الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل
ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث
بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان
ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة **الخياطية** اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط قالوا
بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا في حال العدم جوهرا او عرضا اي
الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حال العدم وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا
وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه
انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه **الجاحظية** هو عمرو بن بحر الجاحظ كان
من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعبارته
البليغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي ارادة لفعله
عدم السهو اي كونه عالما غير ساه عنه وارادته لفعل الغير هي الميل اي ميل النفس اليه وقالوا ان الاجسام ذوات
طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر
باقية على حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها والخير والشر من فعل
العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة **الكعبية** هو ابو القاسم بن محمد الكعبي كان من
معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها
واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية
الجبائية هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل
والله تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله فناء العالم والله متكلم بكلام مركب من حروف
واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله في الآخرة والعبد خالق
لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله لمن يكلف
اي للمكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب على الله اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له والانبياء معصومون
وشارك ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بان الله عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم ولا حال
توجب العالمية وكونه سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به ويجوز الايلام للعوض **البهشمية** انفرد ابو
هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن
كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة

ولا يصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جبّ ولا يتعلق علم احد بعلوم من غير تفصيل
وثمة احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشي حادثا الا انه ليس بعدما
ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه **الفرقة الثانية**
من الفرق الاسلامية الشيعة اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا
ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده وهم اثنان و
عشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر **السبائية**
قال عبد الله بن سبا لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المداين وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في
يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة قال
ابن سبا وانه لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق
سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملأها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين
الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح
عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير في شخص نبوة بعد ما كان في شخص آخر امامة
البنانية قال بنان بن سمعان التميمي النهدي اليمني الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله
حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان **المغيرية** قال مغيرة بن سعيد العجلي الله
جسم على صورة انسان بل رجل من نور على رأسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم
الاعظم فطار فوقع تاجا على رأسه وذلك قوله سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال العباد
فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه بحران احدهما مالح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير وابصر فيه
ظله فانتزعه اي انتزع بعضا من ظله وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي
ان يكون اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار من المظلم والايمان اي المؤمنين من النير ثم ارسل
محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها
واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة
بعده له وقوله كمثل الشيطان الآية نزلت في حق ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن
محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجز الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة فانه لما قتل اختلف اصحابه
فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به **الجناحية** هو عبد الله بن
معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الانبياء
والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله هذا وقالت الجناحية هو ان عبد الله حي مقيم بجبل باصفهان
وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميسر والميتة والزنا وغيرها **المنصورية** هو ابو منصور
العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي
بن الحسين ثم انفصلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني

اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا
سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة
رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد اي رجل امرنا ببغضه وهو ضده اي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر و
كذا الفرائض والمحرمات فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم
ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع منه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة **الخطابية**
هو ابو الخطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله بن جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل
عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة الانبياء وابو الخطاب نبي فرضوا طاعته اي زعموا ان الانبياء فرضوا
على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله
لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله
اي قتل ابي الخطاب معمر اي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا
الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله
بزيغ اي ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه تمسكا بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت
الا باذن الله اي بوحي من الله اليه وفيهم اي في اصحاب بزيغ من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا
بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو اي الامام بعد ابي الخطاب عمير بن بنان العجلي الا انهم
يموتون اي يقولون بذلك **الغرابية** قالوا محمد بعلي اشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب
فبعث الله جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدره
فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل **الذمية** لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا لان عليا هو الاله
وقد بعثه ليدعو الناس فدعا الى نفسه وقيل بالهيتهما اي قال طائفة منهم بالهية محمد وعلي ولهم في التقديم خلاف
فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء محمد
وفاطمة والحسنان وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد
منهم على آخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث **الهشامية** اصحاب الهشامين ابن الحكم
وابن سالم الجواليقي قالوا الله جسم اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو
طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة بفتح الميم
الموضع الذي يجسه الطبيب كانهم يريدون بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره اي غير ذاته
تعالى ويقوم الله ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم يدل عليه ويعلم ما تحت الثرى بشعاع منفصل
عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بنفسه بلا تفاوت بينهما اي على وجه لا يفضل احدهما على
الآخر وارادته حركة هي لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة
والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره ولا تدل الاعراض على البارى انما الدال عليه هو
الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها والائمة معصومون دون الانبياء لان النبي يوحى اليه فيتوب به الى

الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل
وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت لا انه ليس لحما
ودما **الزرارية** هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفات لله تعالى وقبلها اى قبل حدوثها له لا حي
فلا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا **اليونسية** هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال
الله على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اى من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركى تحمله رجلاه وهو اقوى
منهما **الشيطانية** هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسمانى ومع ذلك هو على
صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها **الرزامية** قالوا الامامة بعد على لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد
الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله فى ابى مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم
وترك الفرايض ومنهم من ادعى الالهية فى المقنع **المفوضية** قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد اى
الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها وقيل فوض ذلك الى على **البدائية**
جوزوا البداء على الله تعالى اى جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اى يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يكون
الرب عالما بعواقب الامور **النصيرية** والاسحاقية قالوا حل الله فى على فان ظهور الروحانى فى
الجسد الجسمانى مما لا ينكر اما فى جانب الخير فكظهور جبرئيل بصورة البشر واما فى جانب الشر فكظهور الشيطان فى
صورة الانسان قالوا ولما كان على واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتاييدات متعلقة بباطن
الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهية على الائمة الا ان
النبى عم قاتل المشركين وعلى عم قاتل المنافقين فان النبى يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر **الاسماعيلية**
ولقبوا بسبعة القاب الباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر والمراد منه
باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة
فى الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه
الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم
الذى دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات
والمحارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرايع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى
ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من
سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى فى الدين وهم متفاوتون فى الرتب امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة الى
دين الله وحجة يؤدى عنه اى عن الامام ويحمل علمه ويحتج به له وذو مصة يمص العلم من الحجة اى ياخذ منه فهذه ثلثة
وابواب وهم الدعاة فاكبر اى داع اكبر وهو رابعهم يرفع درجات المؤمنين وداع ماذون ياخذ العهود على الطالبين
من اهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته فى الدين
ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصايد حتى اذا احتج
على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعى الماذون

لياخذ عليه العهود وقال الآمدى انما سموا هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصايد على ما قال تعالى وما علمتم من
الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه اى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه العهود وآمن وايقن بالعهد ودخل فى ذمة
الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذى ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة
وهى المدبرات امرا كل سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذ اتبع طايفة منهم بابك الخرمى فى الخروج باذربيجان وبالمحمرة لبسهم
الحمرة فى ايام بابك او لتسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو
اكبر ابنائه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسمعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرايع لان الغيارية وهم طايفة من المجوس راموا عند
شوكة الاسلام تاويل الشرايع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك
وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتاويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدنا
ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم ورأسهم فى ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون
القداح ولهم فى الدعوة واستدراج الطغام مراتب الرزق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا
القاء البذر فى السبخة اى دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم فى بيت فيه سراج اى فى موضع فيه فقيه او متكلم ثم التانيس
باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينه وقبح نقيضه وان
كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس بهم ثم التشكيك فى اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول
ما معنى الحروف المقطعة فى اوايل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلوتها اى لم يجب احدهما دون الآخر ووجوب
الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات اى لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من
الامور التعبدية وانما يشككون فى هذه الاشياء ويبطنون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امرا
الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود واستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا
من النبيين ميثاقهم ثم ياخذوا من كل احد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشى لهم سرا والثانى حوالته على الامام فى حل ما اشكل
عليه من الامور التى القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهى الى الامام ثم التدليس وهو
دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه اليه ثم التاسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها
ويسلمها المدعو ويكون سايقة له الى ما يدعو اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ
عن الاعتقادات الدينية وحينئذ اى وحين اذ آل حال المدعو الى ذلك ياخذون فى الاباحة والحث على استعجال اللذات
وتاويل الشرايع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة
والصلوة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عن افشاء
شىء من اسرارهم الى من ليس اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين و
الكعبة النبى والباب على والصفا هو النبى والمروة على والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت
سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم
ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك فى جميع الصفات وذلك لان
الاثبات الحقيقى يقتضى المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل

هو واجب من الصفات ورتب المضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه
ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال
ولن يتم الحركة الا بآلة فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدث بتوسطها الطبائع البسيطة العنصرية
وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات والانواع وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار
القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدر الكائنات
وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة يكون نسبتها الى الناطق في
تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكما
ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان
قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر حسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على ان الحجة التي تؤدي عن الامام الذي لا يجوز
خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في
المتقدمين لئلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون
وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات
بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين
فثلاث فرق **الجارودية** اصحاب ابن الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا
بالنص من النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية وكفروا الصحابة بمخالفتهم وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي ع م والامامة بعد
الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كامل واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن
عبد الله بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم
بن علي بن الحسين صاحب الطالقان الذي اسر في ايام المعتصم وحمل عليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه وانكروا
موته او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله
فذهب اليه طائفة ثالثة وانكروا قتله **السليمانية** وهو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين
الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين وتصح امامة المفضول مع وجود الفاضل وابو بكر وعمر امامان وان اخطأت
الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لا ينتهي الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة **البترية**
وهو بتير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان وهم فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون
في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على
امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي
استقر رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد
بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية
اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية واما تفضيلية والى اخبارية
يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها

وسلفية

وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملحقة بالفرق الضالة **الفرقة الثالثة**
من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق **المحكمة** وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى
بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي ع م يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم وصومه
في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصبناه من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار
وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة
البيهسية هو بيهس بن هيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع
فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه
حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا
وهذه الاقوال لطوائف من المحكمة وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما
قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اي السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم
الازارقة وهو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء
مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان شعر يا ضربة من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا وكفروا الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر
المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا بحرمة التقية في
القول والعمل وجوزوا قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن ولا حد للقذف على
النساء اي القاذف وان كان امراة لم يحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهي للمذكرين قال الآمدي واسقطوا حد قذف
المحصنين من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امراة يحد قاذفها وهذا اظهر
واطفال المشركين في النار مع آبائهم ويجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر **النجدات**
هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش اهل
القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا
فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران
احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل
به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب
عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا رأوا ان تلك الرعاية لا يتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة
في التكفير اي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية **الاصفرية** اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا
الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال
الكفار اي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار ومنع التقية في القول اي جوزوا التقية في القول دون العمل
وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه

لعظمه كترك الصلوة والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة اي المعتقدة لما هو دينهم من الكافر الى لف لهم في دار التقية
دون دار العلانية **الاباضية** هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم
وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم
عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى
ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم
وتوقفوا في النفاق أهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه اي ترددوا
ان ذلك جائز او لا وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعا الاولى **الحفصية** هو ابو حفص بن
ابي مقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه
من رسول الله وجنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك الثانية **اليزيدية** اصحاب يزيد بن انيسة زادوا
على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة
المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة او صغيرة الثالثة **الحارثية**
اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة
قبل الفعل **الرابعة** القائلون بطاعة لا يراد بها الله اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد
الله كان ذلك طاعة **العجاردة** هو عبد الرحمن بن عجرد وهم آخر التسع من فرق الخوارج زادوا على النجدات
بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل اي تجب ان يتبرأ عنه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ وتجب دعاؤه
اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى **الميمونية** وهو ميمون بن عمران
قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى قدر العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا
يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز بنات البنين والبنات واولاد الاخوة
والاخوات اي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات واولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة
يوسف وهم فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرآنا والثانية من فرق العجاردة
الحمزية وهو حمزة بن ادرك وافقوا الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار
الثالثة منهم **الشعيبية** هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعتهم الا في القدر الرابعة **الحازمية**
هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة
عن غيره الخامسة **الخلفية** اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيره
وشره الى الله وحكموا ان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة **الاطرافية** هم على مذهب حمزة ورئيسهم
رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه
من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الفعل الى قدر العباد وفي بعض النسخ وفي نفي
القدرة اي نفي القدرة المؤثرة عن العباد السابعة **المعلومية** هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف
الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق الله تعالى الثامنة **المجهولية**

مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف مؤمن وفعل العبد مخلوق
له تعالى التاسعة **الصلتية** هو عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا
من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا وروي عن بعضهم ان الاطفال سواء
كانوا للمسلمين او المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق
العجاردة **الثعالبة** هو ثعلبة بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق
بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا
استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اي الثعالبة اربع فرق الاولى **الاخنسية** اصحاب اخنس
بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا بايمان ولا كفر
الا من علم حاله من ايمان او كفر وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزوج المسلمات
من مشركي قومهم الثانية **المعبدية** وهو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم اي الاخنسية في التزوج اي تزوج
المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة **الشيبانية**
هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة **المكرمية** هو مكرم بن العجلي قالوا تارك الصلوة
كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام
على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة
وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها فكذا الحكم فمن وصل
الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة والاه وان كان كافرا عاداه فاذن فرق الخوارج عشرون
لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة يصير ست عشرة وتشعب من الثعالبة او الاباضية اربع فرق
فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعد الثعالبة عاشرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع
يكتفى عنها بهذه الاربع فيكون الفرق تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت
الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض **الفرقة الرابعة**
من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد
من ارجاه اي اخره ومنه ارجه واخاه اي امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع
الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس **اليونسية** هو يونس النميري
قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها
ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل
عليه قوله ابى واستكبر وكان من الكافرين **العبيدية** اصحاب عبيد المكتئب زادوا على اليونسية
ان علم الله لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته وكذا باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان
الله خلق آدم على صورة الرحمن **الغسانية** اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله
وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو اي الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقال قد فرض الله الحج

لا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمد ولا ادري ابو الذي بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة
ام غيرها فان القائل لهذه المقالات مؤمن ومقصوده بما ذكر ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا
شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اي هذا القول عن ابي حنيفة رح ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه
فقصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة مذهب رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه
من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا او لانه لما قال الايمان
هو التصديق لا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد
فيه. **الثوبانية** اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسله وبكل ما لا يجوز
العقل ان يفعله واما ما جاز في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك
مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي وهؤلاء كلهم اتفقوا
على انه لو عفى في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار اخرج من هو مثله ولم يجزموا
خروج المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي
اسناد الافعال الى العباد والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا. **التومنية** اصحاب
معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه كفر
وليس بعضه ايمانا ولا بعضه اي ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال
انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه بما جاء به النبي ع م ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل
القتل واللطمة بل لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالوا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة
الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من ضم اليه اي الى الارجاء القدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة
من كبار الفرق الاسلامية. **النجارية** اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الله خالق
مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار
ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلث الاولى **البرغوثية** قالوا كلام الله اذا قرئ
عرض واذا كتب باي شيء كان فهو جسم الثانية **الزعفرانية** قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن
قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر الثالثة **المستدركة** استدركوا عليهم اي على الزعفرانية وقالوا انه اي
كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في نفيه وقلنا
بما هو على الصورة حكاية اي حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات
بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه
كذب ايضا. **الفرقة السادسة** من تلك الفرق الكبار الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية
متوسطة اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض يثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تاثير فيه
كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا يثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا
لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها وان الله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف

الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ولو ابدل القدرة بالخلق كما ذكره الآمدي لكان اولى لان
جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه ووافقوا المعتزلة
في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع. **الفرقة السابعة** منها المشبهة شبهوا
الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم
مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول
في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء
وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم
حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام
قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام واتوا بالتشبيه
متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى من يعبأ به ويبالي بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة
العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملأ العرش ام لا يملأه بل هو على بعضه وقال
بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش واختلف ابعيد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا
هل هو متناه من الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط او لا اي ليس متناهيا بل هو غير متناه في جميع الجهات وقالوا
يحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها اي على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله
ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي
وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبها اي صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال
ويجب على الله ارساله لا يجوز اي لا يجوز ارسال غير الرسول وهو حينئذ اي حين اذ ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلي
ويجوز عزله اي عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول
واحد اي لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في عصر واحد كعلي ومعاوية
الا ان امامة علي على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الذر في الازل
بلى اي الايمان هو الاقرار الذي وجد من الذر حين قال تعالى الست بربكم وهو باق في الكل على السوية الا المرتد
وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء لاستواء الجميع في ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة
فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلعم كلهم في النار واما **الفرقة** الناجية المستثناة
الذين قال النبي ع م فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة
ومذهبهم خال من بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه ووجود البارئ
خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للمعمرية
القائلين بانه لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة
ولا ضد ولا ند خلافا للباطنية حيث اثبتوا الالهين ولا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث
خلافا للكرامية ليس في حيز ولا في جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص

خلافا لمن جوزه عليه كما تقدم مرئي للمؤمنين في الاخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني
لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء وان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف
فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني
حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار و
يجوز العفو عن المجرمين والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد عم واهل بيعة الرضوان تحت الشجرة
واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية
بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه به ضرورة
او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين
فذاك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه
خلاف واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو
خارج عن فننا هذا آخر المقصد ولكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف و
نسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية و
يعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله و
اصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن
طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من
السهو والزلل وان يعاملنا
بفضله ورحمته انه
هو الغفور
الرحيم

وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله
معرضين عن الاطناب المخل والايجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسولة وما يمكن ان يتمسك
في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين وقد وقع الفراغ
من تاليفه يوم السبت قرب العصر من اوايل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند
صينت عن الآفات وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وصلى
الله على سيد الانام وآله الكرام وصحبه
العظام وسلم تسليما كثيرا
الى يوم
القيام

قد وقع الفراغ من تنميق هذه النسخة الشريفة للفاضل المحقق والحبر المدقق الشريف الجرجاني تغمده الله
بغفرانه واسكنه فراديس جنانه مستعينا بفيض الحق وملهم الصواب مع التجنب من الزمان
الغصص والاختلاس من بين اثناء التحصيل الفرص في سنة خمس وثمانين
وثمانمائة في ليلة الثلثاء تاسع عشر من شهر شعبان المبارك على
يدي العبد الضعيف يعقوب بن محمد
القسطموني غفر الله له ولوالديه
ولجميع المومنين و
المومنات

هذا مما وقفه
الوزير ابو العباس احمد
ابن الوزير ابي عبد الله محمد
عرف بكوبرلي اقال الله
عثارهما